Ahmad Muthohar AR.

Pengantar:
Dr. H. Mukhamad Ilyasin, M.Pd.
(Rektor IAIN Samarinda, Kalimantan Timur)



Ikhtiar Menghadirkan Studi Khazanah Islam Nusantara

ISLAM DAYAK

Dialektika Identitas Dayak Tidung di Kalimantan





Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

Ikhtiar Menghadirkan Studi Khazanah Islam Nusantara

ISLAM DAYAK

Dialektika Identitas Dayak Tidung di Kalimantan

Ahmad Muthohar AR.

Ikhtiar Menghadirkan Studi Khazanah Islam Nusantara

ISLAM DAYAK

Dialektika Identitas Dayak Tidung di Kalimantan

Pengantar:
Dr. H. Mukhamad Ilyasin, M.Pd.
(Rektor IAIN Samarinda, Kalimantan Timur)



Dialektika Identitas Dayak Tidung di Kalimantan

Penulis:
Ahmad Muthohar AR

Desain Isi & Cover:
Tim Fatawa Publishing

Penerbit:
FATAWA PUBLISHING
Jl. Beringin Raya KM. 02 RT/RW. I/VIII Ngaliyan, Semarang,
Jawa Tengah, Indonesia
Telp. (024) 024-74019660, 081326683562
Website: www.fatawa-publishing.com
Emai: fatawapublishing@gmail.com
ANGGOTA IKAPI

ISBN: 978-602-0887-13-5

Cetakan Pertama, Desember 2015

MOTTO

المحافظة على القديم الصّالح والأخذ بالجديد الأصلح

Artinya:

Memelihara nilai terdahulu yang baik
dan mengambil nilai baru yang lebih baik.

PERSEMBAHAN

Karya ini penulis dedikasikan kepada orang-orang terdekat yang senantiasa memberi spirit dan inspirasi untuk terus maju.

1. Anni Rosydah, Ardhana NZ Nabila, Fawwaz AA, Khalif NK, 'Aliyan K Ahmad,

   Istri dan anak-anak tercintaku yang senantiasa setia menemani penulis di setiap waktu. Hanya dengan ketulusan cintanya, penulis terobsesi menyelesaikan karya ini
2. Orang tuaku, bapak Fakhroer Faqih, Ibu Musaroh, Bapak HM.Slamet, Ibu Hj. Tasmi dan segenap keluarga besarku yang selalu memotivasi penulis untuk terus maju
3. Segenap civitas akademika IAIN Samarinda, NU Samarinda, Barnea Center, dan IKA PMII Kaltim yang telah menjadi bagian tak terpisahkan dari hidup penulis.

PENGANTAR PENULIS

PENULIS memanjatkan puja dan puji syukur ke hadirat Allah SWT yang telah berkenan memberikan rahmat dan karunia-Nya, sehingga penulisan buku ini dapat selesai. Shalawat dan salam semoga tetap diberikan kepada Nabi Muhammad SAW, keluarga, sahabat dan para pengikutnya.

Merupakan suatu kebanggaan tersendiri bagi penulis dapat menghadirkan buku ini dihadapan para pembaca. Selama proses penelitian dan penulisan, penulis telah berusaha memaksimalkan segenap perhatian, konsentrasi dan segenap kemampuan intelektual yang dimiliki untuk dapat menghadirkan sebuah kajian mendalam tentang Islam Dayak; Dialektika Identitas Dayak Tidung, khususnya dalam relasi sosial agama ini agar bisa hadir secara *excellent*.

Penulisan buku ini dilatarbelakangi dan dimotivasi oleh dua pemikiran utama. *Pertama*, penulis ingin menghadirkan kajian tentang khazanah Studi Islam di Nusantara. *Kedua,* ingin menghadirkan sebuah studi terkait komunitas etnis yang lebih dialektis dan lepas dari kesan-kesan konstruksi identitas tertentu.

Sebagaimana yang kita ketahui, bahwa identitas Dayak *(Dayak Identity)* masih lekat dengan citra primitif. Dayak, oleh banyak kajian sosio-antropologis hampir selalu di kontruksi identitasnya sebagai masyarakat Kalimantan di pedalaman dan lekat tradisi magis, animis dengan segenap ritual-ritual adat pedalaman. Selain animis dan magis, sejak 1960-an, Dayak juga dikenal sebagai komunitas non Muslim (Kristen) dan non Melayu. Kontruksi identitas ini seringkali

'memaksa' orang-orang Dayak yang telah beragama Islam di-identifikasi bukan Dayak, tetapi *Halo'.*

Namun belakangan, identifikasi Antropologis seperti ini mulai pudar. Kini telah terjadi komodifikasi identitas Dayak akibat laju modernitas. Meski demikian, kontruksi identitas agama Dayak yang non Muslim tetap terasa hingga sekarang. Kontruksi identitas seperti ini bahkan berpotensi menimbulkan konflik dan merusak identitas kultural ke-dayak-an,

Dayak Tidung (sub Dayak dari rumpun Murut) adalah salah satu komunitas yang melakukan dialektika tersebut dan memungkinkan mengkontruksi identitasnya secara mandiri. Keberadaannya yang *civilized* diharapkan dapat menjadi kekuatan pendorong *(trigger power)* dalam membangun integrasi sosial. Disamping, bisa berperan sebagai pembongkar terhadap kontruksi klasik identitas Dayak yang lekat dengan non Muslim dan non Melayu yang dapat membahayakan potensi integrasi sosial di Kalimantan.

Untuk itu, buku ini membicarakan tentang: *Pertama,* dialektika keberagamaan dan pergulatan identitas ke Dayakannya saat ini. *Kedua,* dinamika Relasi Sosial-Agama dan responsinya dalam mengartkulasikan agama (Islam) ditengah identitas lokal Dayak. *Ketiga,* dinamika keberagamaannya dan relasinya terhadap komunitas di luar dirinya. Dari sini, diharapkan bisa ditemukan kekuatan identitas tradisi (sosial-budaya) lokal dan agama Dayak Tidung, Dalam skala yang lebih luas, memunculkan prespektif baru tentang identitas Dayak yang *non vis a vis* antar etnis dan agama.

Meski demikian, dengan kesadaran mendalam, penulis yakin bahwa penulisan ini jauh dari kondisi sempurna. Hal ini semata-mata karena keterbatasan kemampuan yang penulis miliki. Untuk itu, penulis menerima saran konstruktif dari banyak pihak demi perbaikan di masa mendatang.

Selanjutnya, penulis harus mengakui bahwa selesainya penulisan karya ini tak lepas dari sentuhan-sentuhan kreatif dan konstruktif

berupa ide, pemikiran, informasi dan bantuan banyak pihak yang secara sukarela membantu penulis selama melakukan penelitian. Untuk itu, penulis menyampaikan penghargaan dan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada semua pihak yang telah memberikan bantuan dan dukungan dalam banyak hal. Beberapa pihak tersebut adalah yang terhormat:

1. Menteri Agama RI yang telah memprogramkan penelitian kompetitif di kalangan dosen PTAI/PTAIN se Indonesia. Atas program tersebut, riset ini bisa dilakukan.
2. Direktur Pendidikan Tinggi Islam Kemenag RI, yang telah memberikan kesempatan untuk meneliti tentang Islam Dayak.
3. Subdit Penelitian dan Publikasi Diktis Kementerian Agama RI yang telah mensupport banyak dalam penelitian ini, mulai dari seleksi, seminar proposal dan evaluasi hasil.
4. Rektor dan dan segenap pimpinan IAIN Samarinda yang telah memberikan Ijin untuk melakukan kerja penelitian dan mendorong hasil penelitian untuk bisa maksimal. *Wa bil khusus,* teman sejawat penulis, Anis Masykhur, yang telah banyak memberikan warna segar isi karya ini.
5. Pak Sobari dan Mas Yudi Lathief yang telah banyak memberikan sentuhan-sentuhan metodologis agar riset ini berhasil dengan baik.
6. Para narasumber yang telah menerima peneliti dengan baik. Dengan leluasanya peneliti diberikan data, diskusi hangat untuk menggali lebih banyak tentang Dayak Tidung. Beliau adalah H. Mochtar Basry Idris (ketua Dewan Adat Tidung Kalimantan), Budayawan Tidung Dt. Norbeck, Amir Hamzah yang banyak menolong peneliti menemukan referensi-referensi Tidung, Dt. Askandar tokoh sesayap dan masih banyak lagi lainnya.

7. Para teman-teman dosen IAIN Samarinda, komunitas Unggas Samarinda yang banyak menemani dalam Focus Group Discussion, beberapa teman sejawat, Iwan Abdi, Shafa Haqies, Lilik Andaryuni, Muthmainnah Bulungan, Bedi tarakan, Sugianto, Ayat Khumaini dan masih banyak lainnya yang telah membantu kesuksesan kerja penelitian ini.
8. Segenap civitas akademika IAIN Samarinda Samarinda, yang telah memberikan semangat dan kesempatan bagi penulis untuk terus meneliti.

Atas segenap jasa banyak pihak tadi, penulis hanya dapat membalas dengan iringan do'a, semoga amal shaleh mereka diterima dan mendapatkan balasan di sisi Allah SWT. Selain itu, penulis yakin masih banyak pihak yang tidak sempat disebutkan satu-persatu. Atas jasa mereka, penulis sekali lagi mengucapkan banyak-banyak terima kasih.

Akhirnya, semoga buku *"Islam Dayak; dialektika Identitas Dayak Tidung di Kalimantan"* ini dapat memberikan banyak manfaat dan warna baru kepada pihak mana saja yang berkesempatan membacanya serta menelaahnya. Sekali lagi, saran-saran Konstruktif senantiasa penulis harapkan dari banyak pihak demi perbaikan penelitian ini.

Samarinda, Desember 2015

Penulis

PENGANTAR

Dr. H. Mukhammad Ilyasin, M.Pd
(Rektor IAIN Samarinda)

KALIMANTAN sejatinya menyimpan banyak ruang studi dan khazanah keilmuan yang dapat dikaji lebih jauh, baik dari sisi etnisitas, agama maupun relasi sosial budaya. Dalam konteks Kajian Islam Nusantara misalnya, Kalimantan menyimpan banyak sejarah dan fakta budaya. Kita mengenal Islam Kutai, Islam Banjar, Islam paser, Islam Dayak dan masih banyak lainnya. Meski begitu, Kajian tentang khazanah-khazanah tersebut masih relatif kurang. khalayak lebih banyak mengenal kajian Islam Jawa dibanding kajian-kajian Islam di luar Jawa.

Hadirnya buku yang berjudul *Islam Dayak; Dialektika Dayak Tidung dalam Relasi Sosial-Agama di Kalimantan,* ini merupakan karya menarik dalam kajian Islam Nusantara di Kalimantan. karya ini selain telah menghadirkan sebuah prespektif dalam menginventarisir Islam di kalimantan, khususnya Islam Dayak. Namun karya ini juga mampu memberikan prespektif baru, betapa selama ini telah terjadi sebuah konstruksi Identitas etnis dalam relasinya secara sosial-agama.

Pilihan penulis untuk memfokuskan kajiannya pada Islam Dayak cukuplah menarik. Gagasan ini memiliki warna tersendiri dalam konteks kajian etnis dan Keberagamaan etnis di Kalimantan, selain berkontribusi dalam inventarisasi kajian khazanah Islam di Nusantara. Dalam banyak literarur, Dayak selama ini memang dikenal luas sebagai komunitas etnis asli Kalimantan dan non muslim.

Namun, buku ini mampu menghadirkan prespektif dan temuan baru bahwa Identitas etnis tidaklah identik dengan identitas agama. Identitas keberagamaan suatu etnis ditentukan oleh dialektika budaya yang terjadi secara internal di masing-masing etnis tersebut. sehingga memungkinkan, keberagamaan etnis ditentukan oleh banyak budaya yang mengitarinya.

Dalam studi dialektika dan relasi sosial-agama, agama haruslah senantiasa dipandang sebagai sistem kepercayaan yang diwujudkan dalam perilaku sosial tertentu. Karena ia berkaitan dengan pengalaman manusia baik secara individual maupun kelompok. Jadi, keagamaan yang sifatnya subjektif dapat diobjektifkan dalam berbagai ungkapan dan prilaku, dan keduanya mempunyai struktur tertentu yang dapat dipahami baik berkaitan dengan dimensi keyakinan; praktik keagamaan; pengalaman keagamaan; pengetahuan agama maupun dimensi konsekuensi yang mengacu kepada identifikasi akibat-akibat keyakinan, praktik, pengalaman dan pengetahuan seseorang yang selalu berproses. Dengan demikian, dialektika sosial menempatkan manusia, masyarakat dan kebudayaan dalam hubungan yang dialektis dan *interdependence* baik melalui *eksternalisasi*, *objektivasi* dan *internalisasi* . Dengan begitu, melakukan generalisasi bahwa sebuah etnis tertentu dengan agama tertentu merupakan cara pandang yang tidaklah tepat.

Beberapa hal yang menarik dari karya Ahmad Muthohar ini adalah uraiannya tentang bagaimana seharusnya melakukan studi dalam melihat dialektika identitas sebuah etnis. disamping uraiannya tentang Identitas Dayak *(Dayak Identity)* yang selama ini masih lekat dengan citra primitif dan agama tertentu, namun oleh penulis dapat digambarkan secara dialektis baik terhadap modernitas maupun relasi sosial-agama.

Ya, Identitas Dayak, selama ini oleh banyak kajian sosio-antropologis hampir selalu di kontruksi identitasnya sebagai masyarakat Kalimantan di pedalaman dan lekat tradisi magis, animis dengan

segenap ritual-ritual adat pedalaman. Selain animis dan magis, sejak 1960-an, Dayak juga dikenal sebagai komunitas non Muslim (Kristen) dan non Melayu. Kontruksi identitas ini seringkali 'memaksa' orang-orang Dayak yang telah beragama Islam diidentifikasi bukan Dayak, tetapi *Halo'.* Belakangan, identifikasi Antropologis seperti ini mulai pudar. Kini telah terjadi komodifikasi identitas Dayak akibat laju modernitas. Meski demikian, kontruksi identitas agama Dayak yang non Muslim tetap terasa hingga sekarang. Kontruksi identitas seperti ini bahkan berpotensi menimbulkan konflik dan merusak identitas kultural ke-dayak-an itu sendiri.

hadirnya buku ini, bisa bermanfaat dalam memberikan perspektif baru tentang studi identitas Dayak. Dayak tidak lagi dilihat dalam satu prespektif dan stereotipe komunal pedalaman non Muslim dan non Melayu dengan segenap atribut kesukuannya, melainkan objektif Dayak yang yang multikultur, bergelut dan akrab dengan modernitas. Buku ini juga bermanfaat dengan menghadirkan kajian dinamika keberagamaan komunitas Dayak Tidung, pola pergulatannya dengan identitas lokal, relasinya dengan komunitas luar dan responsinya terhadap modernitas.

Keber-Islam-an Dayak Tidung di Kalimantan Utara menjadi bagian di buku ini yang paling kontributif dalam kajian khazanah Islam Nusantara di Kalimantan. Informasi dan datanya tentang sejarah Islamisasi Dayak Tidung dan dialektika sosial, agama dan budaya dayak Tidung yang mayoritas Muslim menjadi khazanah berharga dalam kajian Islam di Kalimantan, Khususnya Kalimantan Timur dan Kalimantan Utara saat ini.

Temuannya tentang Dayak Tidung yang mayoritas beragama Islam dan telah menganut Islam sejak abad 13, yakni ketika kerajaan Tidung dipimpin oleh raja Ibengawan pada 1236-1280 M telah menjadi informasi yang sangat berharga, khususnya dalam merevisi konstruksi identitas kolonial, yang selama ini dikenal bahwa Dayak merupakan penduduk asli kalimantan non muslim dan non Melayu.

Islamisasi Dayak Tidung melalui Jalur kekuasaan raja-raja, baik pada kerajaan Tidung kuno (870-1557), kerajaan-kerajaan Tarakan (1557-1916) dan Kerajaan-kerajaan di Bulungan (1731-1958) juga informasi yang menarik sebab hal ini berbeda dengan pola Islamisasi Islam di Jawa. Meski dalam uraiannya, penulis juga tetap mengakui peran-peran penyebar Islam *(tuan sech)* yang silih berganti datang.

Uraian penulis tentang kehidupan sosial Dayak Tidung yang banyak mengartikulasikan ajaran-ajaran Islam dengan bersentuhan dengan budaya lokal Dayak, disamping budaya-budaya lain seperti Melayu juga sebuah khazanah studi Islam Nusantara yang patut mendapat apresiasi. Fenomena *Ulun pagun* dan temuan penulis bahwa ajaran-ajaran Islam banyak di adopsi dalam tahapan-tahapan ritual, sementara istilah-istilah ritual masih menggunakan dialek Tidung. Budaya Dayak banyak mewarnai pada kelengkapan-kelengkapan ritual seperti makanan, peralatan, keyakinan kosmos. Sedangkan Budaya melayu banyak mempengaruhi dalam hal kesenian Tidung. menjadi informasi yang sangat berharga dalam kajian Islam Nusantara. Simpulan penulis bahwa Tidung di konstruksi dalam budaya yang beragam: Islam-Dayak-Melayu dan lokal Tidung sendiri; menjadi bahan kajian yang berharga tentang penggambaran model Islam Indonesia yang menyatu dengan budaya-budaya lokal sebagai konsekuensi dialektis.

Beberapa uraian diatas tidak bermaksud mengatakan bahwa buku ini tidaklah memiliki kekurangan. terlepas dari kekurangan yang ada, buku ini telah memberikan prespektif baru tentang studi khazanah Islam Nusantara di Kalimantan. Buku ini juga memberikan prespektif baru dalam melakukan rekonstruksi identitas Dayak yang selalu identik dengan non muslim.

Temuan buku ini tentu saja perlu pengembangan lebih lanjut. Perlunya penelitian lanjutan tentang Dayak Tidung dalam berbagai aspek dengan pendekatan-pendekatan baru yang lebih dialektis, sebab penelitian tentang Islam Tidung masih sangat terbatas. Melalui kerja

publikasi sebagai khazanah Islam Nusantara, dapat memperkuat eksistensi identitas budaya lokal masyarakat yang lebih berpihak, sehingga komunitas-komunitas etnis tidak selalu menjadi konstruksi identitas prespektif penguasa atau kolonial sebagaimana yang telah terjadi pada konstruksi identitas Dayak yang serba dikotomis dan tidak berpijak pada dialektika identitas yang sebenarnya.

Masih memerlukan penelusuran lebih jauh tentang Sejarah Tidung, Islamisasi Tidung sebab masih sulit menemukan artefak-artefak, manuskrip dan hal-hal lain yang berkaitan dengan sejarah Tidung sebagai upaya reinventarisasi Islam Nusantara. juga, perlunya pelestarian, penguatan dan transformasi-transformasi nilai identitas Tidung dalam kehidupan internal Tidung, sehingga tidak tergerus oleh alur modernitas. ini bisa dilakukan oleh peneliti, penulis atau siapa saja yang memiliki *concern* pada studi Islam Nusantara dan studi-studi sosio-antropologis etnis. Selamat membaca dan semoga bermanfaat bagi kita semua, *Amin*.

DAFTAR ISI

BAB I
PENDAHULUAN

A. Studi Islam, Dayak dan Dialektika Identitas

STUDI tentang Dayak hingga kini tetap menyisakan wacana yang menarik. Dalam banyak studi antropologis, Dayak yang secara istilah kolektif disebut sebagai masyarakat/etnis asli Kalimantan, sering di identikkan sebagai kelompok yang eksotik, lekat dengan citra pedalaman dan terasing, terbiasa dengan berburu kepala manusia (makan manusia), tinggal di rumah panjang *(lamin),* menggunakan parang *(mandau)* dan sumpit *(tulup),* berciri fisik mata sipit dengan telinga *(cuping)* panjang, berladang secara berpindah-pindah dan lekat dengan tari-tarian dalam upacaya adat.[1]

---

[1] Studi-studi antropologi yang menggambarkan hal ini adalah studi asing (Barat) seperti Carl L. Hoffman dengan *the Punan: Hunters and Gatherers of Borneo* (Ann Arbor, Michigan: Umi Research Press, 1986), Michael Hitchcock dan Victor T. King dalam *Image Malay-Indonesian Identities* (New York, Oxford University Press, 1997), Robert McKinley dengan *Studies in Borneo Societies: Social Process and Anthropological Explanation* (Centre for Southeast Asian studies: Northern Illionis University, 1976), Frank M. Lebar, *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia, Volume I Indonesia, Andaman Island and Mandagascar* (New Haven, Human Relations Area Files Press, 1972), William Conley dalam *The Kalimantan Kenyah: A Study Tribal Conversion in Terms of Dinamic Cultural Themes* (Ann Arbor Michigan, School of World Mission, 1973) dan sebagainya. Peneliti Pribumi antara lain: Fridolin Ukur, *Kebudayaan Dayak: Tinjauan Umum tentang ciri-ciri Kebudayaan suku-suku Asli di Kalimantan* (Yogyakarta: Aditya Media, 1992), Angguk Lamis, *Pola Pengasuhan Hak atas Tanah Pada Kenyah Leppo' Maut* (Kalimantan Timur, WWF-IP, 1992), Edi Patebang dengan *Dayak Sakti: Ngayau, Tariu, Mangkok Merah, Konflik Etnis di Kalbar 1996/1997,* (Pontianak: Institut Dayakologi, 1998).

Dalam aspek religiusitas, Dayak tercitrakan sebagai komunal yang animisme. Bahkan, kesan ini kerap kali digunakan sebagai ukuran untuk mengidentifikasi identitas Dayak *(Dayak identity).* Suku Kutai dan Banjar yang menurut para Antropolog, juga mulanya veretnis Dayak campuran dan kemudian masuk Islam, tidak lagi diidentifikasi ke'dayak'kannya karena tidak lagi menganut animisme.

Fenomena identifikasi seperti ini kemudian menggiring pada sebuah pemahaman bahwa Dayak dikenal secara kolektif menunjuk pada orang-orang non Muslim dan non Melayu yang merupakan penduduk asli Kalimantan. Mereka yang telah memeluk Islam kemudian diidentifikasikan sebagai *halo',* dan–seolah—keluar dari identifikasi sebagai orang Dayak.[2]

Seiring dengan laju modernisasi, identifikasi antropologis klasik seperti ini mulai memudar. Yekti Maunati menyebutnya dengan istilah komodifikasi identitas, yang kemudian memunculkan identitas baru bagi etnis ini.[3] Citra Dayak yang "dipandang" pedalaman terbantahkan dengan realita saat ini di mana sudah banyak orang Dayak yang tinggal di perkotaan, bahkan ada pula yang menjadi pejabat-pejabat pemerintahan. Mereka tidak lagi tinggal di *lamin,* tetapi menempati rumah-rumah individual, tidak lagi selalu membawa *mandau* dan *supit.*

Citra Dayak yang konservatif dan tertutup terhadap modernitas, saat ini tak begitu tampak. Banyak generasi muda Dayak yang kini lulusan universitas-universitas ternama dengan segenap gelar di sandangnya. Muda-mudi Dayak tak lagi lusuh karena tinggal di hutan, tetapi kini dikenal sebagai muda-mudi yang *cakep* dan cantik. Dalam trend modern, gadis-gadis Dayak dikenal cantik di Kalimantan, dengan kulit putih, rambut panjang dan mata sipit dan

---

[2] Michael Hitchcock , Victor T. King, *Tourism in South East Asia,* (New York: Routledge, 1993), h. 29.

[3] Baca Yekti Maunati, *Identitas Dayak: Komodifikasi Politik Kebudayaan,* (Yogyakarta: LKiS, 2004)

tak lagi bertelinga *(cuping)* panjang. Dalam hal sumber perekonomian, 'Dayak modern' tak lagi berburu di hutan, tetapi banyak yang kerja kantoran. Bahkan, dalam aspek religi, banyak orang-orang Dayak yang tak lagi melakukan ritual-ritual animisme, tetapi telah bergeser pada arena peribadatan formal di Gereja, Masjid, Vihara dan sebagainya.

Komodifikasi kebudayaan, sebagai sebuah analisa antropologis kontemporer berbuah pada kemunculan identitas baru bagi sebuah komunitas. Dengan demikian, identitas baru bagi Dayak di sini kemudian menjadi sesuatu yang wajar. Sebab, luas diyakini bahwa identitas budaya adalah sesuatu yang dibentuk atau di bangun.

Konstruksi sebuah identitas baru bagi sebuah komunitas adalah berkaitan dengan proses-proses tertentu dan pengalaman sejarah yang berbeda-beda. Dalam hal ini, komodifikasi identitas Dayak modern adalah sangat terkait dengan faktor-faktor kekuatan politik dan ekonomi yang terus mengitari etnis ini. Meski kebudayaan tak bisa direduksi menjadi realitas-realitas politik dan ekonomi. Komodifikasi kebudayaan lebih berhubungan dengan kesadaran etnis ketimbang sejarah kebudayaan itu sendiri.

Meski demikian, kontruksi citra identitas Dayak klasik masih terasa hingga sekarang. Salah satunya adalah aspek agama. Identitas Dayak yang dikontruksi sebagai penduduk asli Kalimantan non Muslim dan non Melayu sampai sekarang masih sangat terasa. Kontruksi identitas seperti ini bahkan berpotensi menciptakan ketegangan dan merusak identitas kultural ke-dayak-an itu sendiri.

Masih segar dalam ingatan kita, Dayak dengan simbol rumah panjang *(lamin)* yang dikenal dengan identitas kultur solidaritas, kebersamaan dan gotong royong terciderai dengan terjadinya konflik-konflik berbau suku, ras dan Agama (SARA). Misalnya, di awal tahun 1997 dan kemudian berlanjut pada tahun 1999, terjadi perang antar etnis antara Dayak dan Madura yang kemudian lebih dikenal dengan Tragedi Sampit [Kalimantan Tengah] dan Sambas [Kalimantan Barat].

Konflik ini juga dikenal dengan konflik antar agama karena terlanjur tercitrakan sebagai buah kontruksi buah hasil antropologis klasik bahwa Dayak adalah etnis kristen, non Muslim dan Madura adalah etnis yang beragama Islam.[4] Disamping berakibat sebagai pemicu konflik *vis a vis* etnis-agama, kontruksi identitas Dayak sebagai non Muslim dan Non Melayu juga 'memaksa' sekelompok orang melepas identitas ke'dayak'annya dan melekatkan etnisitasnya menjadi Kutai, Paser, Banjar maupun Melayu.[5]

Kini, pembentukan citra-citra baru Dayak modern di Kalimantan umumnya, khususnya Kalimantan dan Kalimantan Utara sebagai daerah otonom baru sedang dibangun dan memungkinkan kontruksi-kontruksi di atas sangat dimungkinkan bisa berubah.

Suatu identitas memang sangat dimungkinkan selalu bisa berubah dan kerap kali bersifat sementara. Dalam banyak literatur antropologis, memang cenderung memperlakukan masyarakat sebagai kelompok-kelompok yang sepenuhnya pasif menerima identitas-identitas yang dibentuk oleh yang verkuasa, namun yang harus diingat adalah bahwa kontruksi identitas juga sangat ditentukan oleh dialektika dan aksi-aksi yang berlangsung di antara kekuatan-kekuatan masyarakat itu sendiri.

Salah satu sub suku Dayak yang senantiasa melakukan penegasan diri dalam mengkontruksi identitas baru ke-Dayak-an adalah Dayak Tidung. Suku Dayak Tidung dikenal sebagai sub suku Dayak dari rumpun Murut yang dikenal luas sebagai etnis yang bertanah asal di bagian utara Kalimantan , dan juga dikenal sebagai anak negeri Sabah Malaysia. Jadi, suku ini merupakan suku bangsa yang terdapat

---

[4] Di luar Kalimantan, kontruksi identitas budaya seperti ini juga menyulut konflik di Ambon, antara orang-orang Kristen dan Islam pada tahun 2000-an. Lebih lengkapnya lihat hasil penelitian Anis Masykhur, dkk (Tim Peneliti Balitbang HAM Depkum-HAM), *Pengaruh Kondisi Politik, Sosial Ekonomi terhadap Toleransi Kehidupan Umat Beragama,* (Jakarta: Balitbang-HAM, 2009).

[5] Baca Anis Masykhur, "Resistensi atas Islamisasi di Kerajaan Kutai Kartanegara" dalam *Jurnal ISTIQRO',* Vol. I Tahun 2007 (Jakarta: Depag RI, 2007)

di Indonesia maupun Malaysia. Kini, Dayak Tidung mayoritas mendiami di wilayah Kabupaten Bulungan dan sebagian Tarakan Propinsi Kalimantan.[6] Sekarang daerah ini disebut propinsi Kalimantan Utara karena proses pemekaran sebagai daerah otonomi baru.

Dayak Tidung menjadi 'korban' pencitraan konstruksi identitas ke Dayak an dalam aspek religiusitas. Karena mayoritas Dayak Tidung beragama Islam dan erat dengan tradisi Melayu, maka komunitas ini tergeneologi 'seolah-olah' bukan Dayak jika dilihat dari kontruksi identitas Dayak klasik di atas. Namun, keberadaannya yang *civilized* di kota Tarakan, Kabupaten Bulungan dan Tana Tidung Kalimantan Utara kini mulai diperhitungkan sebagai komunitas etnis yang dimungkinkan dapat memperkuat rekontruksi identitas baru Dayak di Kalimantan.

Dengan keberadaannya yang cukup eksis, bahkan menjadi kelompok mayoritas, maka mengkaji tentang varian-varian keagamaan dan kebudayaan Dayak menjadi hal yang menantang. Selama ini, kajian tentang pergumulan Islam dengan adat lokal masih banyak menggunakan keranga konsep lama yang dikotomis (tradisional-modern) karena kuatnya pengaruh Geertz.

Konsep budaya tertutup yang tertuang dalam magnum opusnya *The Religion of Java* (1961) telah mengidentifikasi dan mengklasifikasikan keberagamaan masyarakat Jawa menjadi tiga aliran; *abangan, santri* dan *priyayi*.[7] Pola dikotomis *ala* Geertz ini diikuti oleh beberapa peneliti generasi setelahnya, misalkan saja dikotomi Islam modern versus Islam tradisional. Islam tradisional dipandang sebagai varian

---

[6] www. wikipedia.com

[7] Meski teori ini juga banyak mendapatkan kritik—di antaranya—karena ketidakkonsistenannya dalam memberikan katagorisasi. Jika *santri* dan *abangan* berada dalam katagori keberagamaan, namun *priyayi* bukan dalam katagori keberagamaan, melainkan termasuk katagori status sosial. Baca lebih lengkap kritik terhadap Geertz ini dalam Harsja W. Bachtiar, "The Religion of Java: Sebuah Komentar," dalam Clifford Geertz, *Abangan, Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989).

Islam yang tertutup, tidak kreatif, kolot, dan tidak ideal karena kuatnya pengaruh lokal.[8] Sebuah penelitian anthropologis di Jawa tanpa merujuk pendapat Geertz ini dirasa kurang *afdhal*.[9]

Studi tentang corak Islam Dayak ini merupakan kajian yang tetap menarik untuk dilakukan meski dilihat dari pola dikotomis Geertz tersebut. Meskipun pola Geertz tersebut masih menyisakan banyak pertanyaan yang sudah dijawab, bahkan dikritisi satu persatu.[10] Kesamaan antara komunitas masyarakat Jawa yang baru diislamkan pasca pemelukan terhadap tradisi animis dan Hindhu, dengan kondisi komunitas Dayak Tidung ini adalah animis, adalah aspek lain yang makin menamba daya tarik riset ini.

Sementara itu, Mark R. Woodward melihat bahwa dialektika masyarakat Jawa dengan Islam telah melahirkan corak keberagamaan masyarakat dalam tiga katagori; *agama keraton, agama kampung* dan agama *santri*. Berbeda dengan Geertz, tesis Woodward ini tidak menjadikan agama berada dalam varian aliran baru, karena pada hakikatnya tesis Woodward ini menafikan tesis penelitian sebelumnya tentang corak keberagamaan masyarakat Jawa yang disinyalir sinkretis.[11] Baginya, Islam yang dianut masyarakat Jawa tidak ada

---

[8] Cliford Geertz, *Abangan, Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa,* terj. Aswab Mahasin, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989), h. 165-166

[9] Jika dilihat dari teori poskolonial, bahwa Geertz ini telah berhasil menghegemoni wacana akademik, dengan trikotominya tersebut. Baca Ahmad Baso, *Islam Pasca-Kolonial; Perselingkuhan Agama, Kolonialisme dan Liberalisme,* (Bandung: Mizan, 2005), Cet. ke-1

[10] Lihat dalam Ahidul Asror, "Ritual Islam Tradisional" dalam *Jurnal Istiqro',* Vol. 06 Nomor 01 Tahun 2007

[11] Salah satunya adalah Geertz yang di awal laporan hasil penelitian Woodward dengan mengutip statemen Hodgson, *The Venture of Islam; Conscience and History in a World Civilization,* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), h. 551. Hodgson menyebutkan bahwa kesalahan Geertz adalah bahwa ia menamakan banyak kehidupan keagamaan umat Islam Jawa sebagai "Hindhu." Lihat Mark R. Woodward, Mark R. Woodward, *Islam ini Java; Normative Piety and Misticism.* Hasil penelitian ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia menjadi *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan,* (Yogyakarta: LKiS, 2008), Cet. Ke-4. H. 1

kaitannya dengan tradisi sebelumnya (baca: Hindhu), namun ia adalah juga varian dari Islam sebagaimana Islam Arab, Islam Pakistan, Islam Yaman atau Islam lainnya.[12]

Erni Budiwanti, akademisi lokal yang melakukan kajian tentang pergumulan masyarakat lokal dengan agama yang "universal" dengan subjek penelitiannya masyarakat Sasak, Lombok, yang kemudian melahirkan stereotype agama baru dengan sebutan "*Islam Wetu Telu*." Berbeda dengan Islam Jawa, maka Islam *Wetu Telu* ini dianggap sebagai tata cara keagamaan yang salah oleh kalangan Islam *mainstream*.[13]

Melalui *reasoning* ini, kajian ini diharapkan mempunyai nilai signifikansi sebagai bahan dalam merekontruksi dan mengetahui identitas keagamaan Islam Dayak Tidung.

B. Fokus Studi

Penulisan buku ini difokuskan pada studi terhadap dialektika keagamaan pada Suku Dayak Tidung di Kalimantan. Dialektika tersebut antara lain meliputi:

Pertama, dialektika identitas Dayak Tidung. Studi ini diarahkan pada telaah profil Dayak Tidung, yakni studi lokasi, historisitas, identifikasi ke Dayakan dan kondisi sosiologis Dayak tidung. Studi lokasi dimaksudkan untuk mengetahui penyebaran tempat-tempat yang mayoritas dihuni suku Dayak Tidung, terutama yang berlokasi di Kabupaten Bulungan dan Tarakan Kalimantan. Pembatasan lokasi ini disebabkan karena pada studi awal *(preliminary studies)* bahwa

---

[12] Baca dalam Mark R. Woodward, Islam ini Java; Normative Piety and Misticism.

[13] Hal ini dimaklumi karena peneliti melihat penelitian ini dari aspek dakwah Islam *mainstream* terhadap Islam lokal. Jadi Islam lokal dihadapkan dengan Islam mainstream. Baca lengkapnya dalam Erni Budiwanti, *Islam Sasak; Wetu Telu versus Wetu Lima,* (Yogyakarta: LKiS, 2000), Cet. Ke-1.

suku ini juga merupakan anak negeri atau komunitas asli di Sabah Malaysia.

Bahasan lokasi juga semaksimal mungkin dapat mengetahui jumlah anggota suku Tidung dengan pola sebaran lokasinya. Historisitas diarahkan pada studi terhadap siapakah Dayak, asal nama, identifikasi sub etnis dan nenek moyang, proses menjadi Tidung dan proses Islamisasi karena sub etnis Dayak ini dikenal mayoritas beragama Islam. Studi sejarah ini secara otomatis terkait dengan sejak kapan proses-proses tersebut berlangsung.

Identifikasi ke Dayak an dimaksudkan untuk mengetahui apakah suku Dayak Tidung juga mempunyai kesamaan ciri dan pola kehidupan seperti identitas Dayak yang selama ini di kenal. Jika memiliki perbedaan, bisa diketahui letak perbedaannya. Sedangkan kondisi sosiologis, di maksudkan mengetahui bagaimana gambaran kehidupan sosiologis Dayak Tidung Saat ini. Hal ini terkait tentang kondisi sosial, ekonomi dan politik yang terjadi di suku ini, di samping aspek relegiusitas.

Kedua, Dinamika Sosial-Agama Dayak Tidung. Studi ini diarahkan pada kondisi-kondisi sosial keagamaan. Misalnya, motivasi keberagamaan. Motivasi keberagamaan ini difokuskan pada studi bagaimana respon dan praktek yang dilakukan komunitas Dayak Tidung dalam mengartkulasikan agama (Islam) di tengah identitas Animisme dan sinkretisme yang melekat pada identitas Dayak pada umumnya.

Dalam relasi ini juga disinggung tentang topik peran politik-negara dalam agama atau sebaliknya di Komunitas Dayak Tidung. Hal ini sangat mungkin menjadi fokus kajian, sebab dalam sejarah Indonesia, keduanya saling terkait dan saling mempengaruhi. Demikian juga, dinamika keberagamaan menjadi fokus penting dalam penelitian ini. Dinamika tersebut terkait bagaimana kondisi dan hubungan Dayak Tidung terhadap komunitas di luar dirinya seperti

Tidung non Muslim, Dayak non Muslim dan Non Dayak muslim maupun komunitas lainnya.

Ketiga, studi ini juga difokuskan pada telaah pada analisis kondisi Dayak Tidung dalam membangun relasi sosial-agama. *Term* ini difokuskan pada identifikasi kekuatan tradisi sosial-lokal dan agama dalam membangun integrasi sosial, arena-arena yang dimungkinkan dapat menimbulkan konflik sosial-agama dan di mana dan bagaimana arena dan pola integrasi sosial yang bisa dibangun pada komunitas Dayak Tidung. Dengan demikian bisa dianalisis tentang pola *integrasi* dan *civilisasi* Dayak Tidung dalam merekontruksi identitas Dayak Muslim terkait dengan kehidupan sosial dan Agama.

C. Literatur-literatur Studi Sebelumnya

Sampai saat ini, literatur-literatur yang mengungkap bidang kajian etnisitas di Indonesia lumayan terbatas dan tak sebanyak studi-studi lain seperti pendidikan, politik, agama dan sebagainya. Demikian juga studi tentang etnis Dayak di Kalimantan. Meskipun demikian, sudah ada kecenderungan peningkatan gairah terhadap studi etnografi. *Memang,* studi-studi tentang Dayak hingga sekarang masih didominasi studi sosiologi-antropologi klasik asing (baca: Barat) dari pada ilmuwan asli (pribumi) Indonesia.

Dalam ruang lingkup kajian, Dayak masih banyak didekati dengan model studi kebudayaan yang hasilnya banyak menggambar-kannya sebagai komunitas pedalaman, terasing dan lekat dengan citra-citra primitif, daripada lingkup lain seperti pendidikan, politik, agama dalam skala yang lebih luas. Karena luas diyakini bahwa Dayak tak memerankan diri dalam pendidikan formal, tak berpolitik 'partai' karena patuh pada tetua adat, dan kalaupun beragama, Dayak mem-praktekkan agama animisme dengan ritual-ritual magis. Jadi, praktis, identitas Dayak dikontruksi dalam studi-studi antropologis seperti ini.

Hal ini dapat dilihat dari karya-karya ilmuwan Barat seperti Willian Henry Furness dalam *The Home Life of Borneo Head-Hunters: Its*

Festivals and Folk –lore (New York: AMS Press, 1902), Carl L. Hoffman dengan *the Punan: Hunters and Gatherers of Borneo* (Ann Arbor, Michigan: Umi Research Press, 1986), Michael Hitchcock dan Victor T. King dalam *Image Malay-Indonesian Identities* (New York, Oxford University Press, 1997), Robert McKinley dengan *Studies in Borneo Societies: social Process and Anthropological Explanation* (Centre for Southeast Asian studies: Northern Illionis University, 1976), Frank M. Lebar, *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia, Volume I Indonesia, Andaman Island and Mandagascar* (New Haven, Human Relations Area Files Press, 1972), Rita Smith Kipp, dalam *Dissocieted Identities: Etnicity, Religion and Class in a Indonesian Society* (The United States of America, The University Michigan Press, 1993), William Conley dalam *The Kalimantan Kenyah: A Study Tribal Conversion in Terms of Dinamic Cultural Themes* (Ann Arbor Michigan, School of World Mission, 1973) dan sebagainya.

Beberapa karya asing ini telah dan menggambarkan Dayak sebagai etnis terasing di Kalimantan dengan berbagai karakteristik primitifnya. Pembahasan mereka terkait dengan identifikasi dan penyebaran sub-sub suku Dayak di Kalimantan seperti Kenyah, Kayan, Bahau, Ngaju, Dayak Darat, Klementan, Murut, Iban, Punan dan sebagainya. Selain identifikasi suku, mereka juga mengkaji identitas-identitas simbol budaya seperti *lamin, Burung Enggang, Mandau, cuping Panjang* dan sebagainya; upacara-upacara magis dengan perburuan kepala dan juga identifikasi sebagai komunitas kristen, sistem perekonomian berladang berpindah-pindah dan identitas budaya lainnya.

Sejumlah pengkaji pribumi juga mengkaji Dayak dari lingkup studi yang sama, antara lain: Fridolin Ukur, *Kebudayaan Dayak: Tinjauan Umum tentang ciri-ciri Kebudayaan suku-suku Asli di Kalimantan* (Yogyakarta: Aditya Media, 1992), Angguk Lamis, *Pola Pengasuhan Hak atas Tanah Pada Kenyah Leppo' Maut* (Kalimantan, WWF-IP, 1992), Edi Patebang dengan *Dayak Sakti: Ngayau, Tariu, Mangkok Merah,*

Konflik Etnis di Kalbar 1996/1997, Pontianak, Institut Dayakologi, 1998), Danandjaja dengan *Kebudayaan Penduduk Kalimantan Tengah* dalam Koentjaraningrat ed. (Jakarta, Djambatan, 1995). Demikian juga, yang ditulis Stepanus Djuweng, 'Orang Dayak, Pembangunan dan Agama Resmi' dalam Dr. Th. Sumartana et. al., *Kisah dari Kampung Halaman: Masyarakat Suku, Agama Resmi dan Pembangunan* (Yogyakarta, Dian/Interfidei, 1996).

Baru pasca peristiwa Sampit dan Sambas di akhir tahun 1997 dan berlanjut pada tahun 1999, ruang lingkup studi Dayak mengalami perkembangan, dari penggambaran identitas budaya asli Dayak, merambah pada relasi sosio-ekonomi dan politik Dayak. Diantaranya literatur yang muncul adalah karya Yekni Maunati, *Identitas Dayak: Komodifikasi Politik Kebudayaan* (Yogyakarta; LKiS, 2004). Buku yang awalnya disertasi doktoral penulisnya disini sedikit memberikan gambaran berbeda untuk mengungkap politik kebudayaan dan bentuk-bentuk komodifikasi budaya Dayak di Kalimantan. Namun demikian, meski pergeseran arah studi mulai tampak, komunitas Dayak tetap saja terkontruksi identitasnya sebagai suku Kalimantan yang dikenal non Muslim (kristen) dan non Melayu. Padahal, di lapangan banyak suku Dayak yang kini masuk agama Islam dan menempati beberapa daerah di Kalimantan seperti Kapuas di Kalimantan Selatan, Kampung Murut di Kutai Barat Kalimantan dan Tidung di Bulungan dan Tarakan.

Dari paparan beberapa hasil riset di atas, penelitian tentang Islam di lingkungan komunitas Dayak (termasuk di Tidung) di Kalimantan nyaris tidak terjamah. Di sinilah kajian ini sarat makna bagi kajian Islam ke-Indonesiaan.

D. Kerangka Studi

Kajian sosiologi keagamaan berbasis etnisitas banyak menarik minat pada peneliti, terlebih ketika isu etnisitas versentuhan dengan isu keagamaan yang kemudian seringkali dicap sebagai biang kerok permasalahan sosial dan—tentunya juga—konflik sosial. Hal itu

adalah realitas sosial yang harus dihadapi dan ditangani secara bijak. Padahal keberagamaan itu sendiri juga realitas di sisi lain.

Mengkaji realitas keberagamaan masyarakat Indonesia terutama persentuhan Islam dengan realitas lokal tidak bisa melupakan karya Geertz, *The Religion of Java,* beserta kritik-kritik yang dilontarkan kepadanya. Setidaknya statemen Geertz bahwa agama hanya memberikan sentuhan pada kulit luar budaya animisme Hindhu dan Budha yang telah lama berurat berakar pada masyarakat Jawa selama lima belas abad,[14] telah menuai kritik dan respon dari berbagai pihak, terutama para Islamis Indonesia. Nuansa dan aroma kolonial dipandang cukup kental mempengaruhi beberapa statemennya.[15] Perhatikan statemen Geertz di bawah ini:

> …Praktik mistik Budis memperoleh nama-nama Arab, Raja-raja Hindhu mengalami perubahan gelar untuk menjadi Sultan-sultan Islam, dan orang awam menyebut roh hutan mereka dengan jin; tetapi sedikti sekali perubahannya…[16]

Geertz tidak melihat bahwa Islam yang dipraktikkan di masyarakat Jawa adalah juga Islam. Maka tidak aneh jika dia melihat dominasi tradisi animis, Hindhu dan Budha di dalamnya. Pandangan Geertz makin rumit bahwa setiap golongan dalam trikotominya itu menitikberatkan pada salah satu di antara tiga segi khusus sikretisme religius Jawa, yaitu berturut-turut segi animisme, Hinduisme-

---

[14]Cliford Geertz, Abangan, Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa,.. h. 170

[15] Hasil analisa Geertz ini tidak bisa dilepaskan dari proses sebelumnya bahwa Geertz sebelum turun lapangan melakukan risetnya di Indonesia, ia telah mewancarai dan belajar tentang Indonesia dari pada Indosianis Belanda. (Lihat dalam metode pengumpulan data Geertz pada halaman akhir buku terjemahan Aswab Mahasin di atas).Sementara jika dilihat dari perspektif teori penerimaan hukum Islam dan hukum adat, pengaruh teori *Receptie* Snouck Hurgronje yang menyebutkan bahwa hukum Islam baru diterima jika telah diresepsie oleh hukum adat, terasa sekali. Tentang teori *receptie* ini bisa dibacadalam Sayuti Thalib, *Receptie A Contrario.*

[16] Cliford Geertz, Abangan, Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa,.. h. 170

Budhisme dan Islam. Makanya Zaini Muchtarom berpandangan bahwa analisa Geertz ini tidak konsisten dan kacau.[17]

Bambang Pranowo termasuk peneliti yang menyatakan secara terang-terangan bahwa teori dikotomi Geertz ini seyogyanya sudah runtuh.[18] Karena dikotomi tersebut dipandang kurang tepat penempatannya, bahkan termasuk penelitian yang telah dilakukan oleh para peneliti Belanda sebelumnya, seperti halnya Harry J. Benda[19], Herbert Feith[20], Ricklefs[21] dan Samson[22]. Karena mereka selalu saja mengkaitkan perbedaan-perbedaan kelas sosial-ekonomi, perilaku politik dan konflik sosial dengan variasi keber-agama-an masyarakat Indonesia, khususnya masyarakat Jawa. Anehnya, meskipun teorinya sudah dinyatakan "runtuh," para pemikir hingga saat ini masih menggunakan pola dikotomi tersebut. Bahkan ada kesan kurang *afdhal* jika tidak menggunakannya.

---

[17] Lihat Zaini Muchtarom, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan,* (Jakarta: Salemba Diniyah, 2002), h. 5-6

[18] Lihat lebih detail dalam Bambang Pranowo, *Runtuhnya Dikotomi Santri-Abangan; Refleksi Sosiologis atas Perkembangan Islam di Jawa Pasca 1965,* Naskah pidato Pengukuhan Gru Besat dalam Ilmu Sosiologi Agama pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2001. Jauh sebelum Bambang melayangkan statamen tersebut, kritik juga dilakukan oleh Harsja W. BAchtiar, dalam pengantar terjemahan buku Clifford Geertz tersebut yang berjudul, "*The Religion of Java; Sebuah Komentar*". Satu persatu, Harsja 'menguliti' kekurangan dan ketidaktepatan terminologi yang dipergunakan Geertz tersebut. Namun 'hegemoni' keilmuwan telah memenangkan Geertz dalam wacana dikotomi tersebut sehingga pendapatnya tersebut senantiasa diacu oleh pemikir atau peneliti setelahnya.

[19] H.J.. Benda, *the Crescent and The Rising Sun,* (W. van Hooeve Ltd, The Hague and Bandung, 1958)

[20] H. Feith, *The Indonesian Election of 1955,* (Ithaca: Modern Indonesia Project Souteast Asia Program, Cornell University, 1957)

[21] M.C. Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java," in Nehemia Levtzion (ed.), *Conversion to Islam,* (New York: Holmes & Meier Publisher Inc, 1979); Sebagai pelengkap lihat juga dalam Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, Houndmills: Macmillan Education Ltd, 1987)

[22] Allan A. Samson, "Army and Islam in Indonesia," *Pacific Affairs 4, No. 4* pp. 545-565, 1971-1972

Dalam studi dialektika dan relasi sosial-agama, agama senantiasa dipandang sebagai sistem kepercayaan yang diwujudkan dalam perilaku sosial tertentu. Untuk itu agama disandingkan dengan budaya. Karena ia berkaitan dengan pengalaman manusia baik secara individual maupun kelompok, sehingga setiap prilaku yang diperankannya akan terkait dengan sistem keyakinan dari ajaran agama yang dianutnya. Jadi, keagamaan yang sifatnya subjektif dapat diobjektifkan dalam berbagai ungkapan dan prilaku, dan keduanya mempunyai struktur tertentu yang dapat dipahami. Terkait dengan hal ini, setidaknya terdapat lima dimensi beragama; 1) dimensi keyakinan; 2) dimensi praktik keagamaan; 3) dimensi pengalaman keagamaan; 4) dimensi pengetahuan agama dan 5) dimensi konsekuensi yang mengacu kepada identifikasi akibat-akibat keyakinan, praktik, pengalaman dan pengetahuan seseorang yang selalu berproses.[23]

Mengkaji hubungan Islam dengan tradisi lokal memang tidak bisa meninggalkan konsepsi tersebut di atas.

Agama dan masyarakat memang terjadi hubungan interdependensi. Joachim Wach menunjukkan bahwa hubungan timbal balik tersebut dapat terwujud dalam agama yang mempunyai keberpengaruhan terhadap masyarakat. Begitu pula sebaliknya. Semisal pembentukan, pengembangan dan penentuan kelompok keagamaan yang spesifik dan masyarakat dapat memberikan pengaruh terhadap agama, seperti terwujud dalam keragaman perasaan dan sikap keagamaan yang terdapat dalam kelompok sosial tertentu. Di sini dapat dipahami bahwa agama atau kepercayaan pada dasarnya tak berdiri sendiri. Selain dibentuk oleh substansi ajarannya, agama sangat dipengaruhi oleh struktur sosial dimana suatu keyakinan dimanivestasikan oleh para pemeluknya. Sehingga, di satu sisi agama dapat veradaptasi dan disisi lain dapat berfungsi sebagai alat legitimasi dari

---

[23] C.Y Glock, R. Stark, *Religion and Society Intension,* (Chicago, Rand McNally, 1965), h. 57.

proses perubahan yang terjadi di sekitar kehidupan para pemeluk-nya.[24]

Dialektika sosial memang menempatkan manusia, masyarakat dan kebudayaan dalam hubungan yang dialektis dan *interdependence*. Satu sisi manusia menciptakan sejumlah nilai bagi masyarakatnya dan pada sisi yang lain, secara kodrati dan bersamaan, manusia berada dan berhadapan dengan masyarakatnya pula. Di dalam masyarakat-lah dan sebagai hasil proses sosial, individu memperoleh dan berpe-gang pada suatu identitas. Inilah fenomena *inheren* dari fenomena masyarakat. Menurut Peter L. Berger, dialektika tersebut terdiri dari tiga momentum: *eksternalisasi*, *objektivasi* dan *internalisasi*.[25] Manusia dalam kehidupan masyarakatnya cenderung berusahana menjadi bagian penting untuk mengaktualisasikan dirinya, baik fisik maupun mental di masyarakat. Disinilah momentum *eksternalisasi* terjadi.

Mengkaji keberagaman sebuah masyarakat tidak akan sampai kepada pemahaman yang utuh apabila kita berhenti pada aspek eksternal ini. Sebab hal-hal kasat mata yang dapat dilihat dari masya-rakat beragama bukanlah agama itu sendiri walaupun hal itu sangat penting. Namun agama adalah sebuah jalan di mana seseorang dapat menjalankan pola-pola hidupnya. Simbol-simbol penting di dalam sebuah ritual serta institusi agama menjadi lebih berarti jika hal itu diteliti maknanya di dalam kehidupan bermasyarakat. Disinilah *objektivasi* terjadi. Objektifikasi merupakan momen interaksi sosial di dalam dunia intersubyektif yang dilembagakan.[26] Pada akhirnya, dengan kekuatan lingkungannya, manusia cenderung melakukan *in-ternalisasi* untuk menemukan pola-pola kesamaan agar bisa ber-interaksi.

---

[24] Baca Joachim Wach, *Sociology of Religion*, (Chicago, 1943)

[25] Peter L. Berger, *Langit Suci; Agama sebagai Realitas Sosial*, Jakarta, LP3ES, 1991, hlm 4.

[26] Baca dalam Ahidul Asror, "Ritual Islam Tradisional" dalam *Jurnal Istiqro'*, Vol. 06 Nomor 01 Tahun 2007, h. 201-232

Agama dalam konteks budaya ada dalam wilayah dialektika ini. Manusia cenderung melakukan pemaknaan baru terhadap sistem nilai suatu masyarakat, lalu mengemukakannya dengan simbol budaya yan telah tersedia. Namun ketika pemaknaan baru manusia tersebut terjebak pada hal-hal yang materiil, maka dibutuhkan sesuatu yang bisa melepaskannya, yaitu kekuatan nilai transenden. Suatu pemaknaan transenden inilah yang kemudian disebut agama. Dengan demikian, agama berawal dari proses objektivasi tertentu yang bernilai transenden. Dalam fase selanjutnya, transenden yang 'rasa' ini akan di artikulasikan dalam bentuk simbol-simbol budaya asal. Dari siniliah tejadinya ritual, upacara keagamaan dan simbol-simbol agama.

Dalam proses selanjutnya, Kahmad dalam *Sosiologi Agama* mengungkapkan bahwa ketika suatu agama masuk pada masyarakat lain di luar masyarakat pembentuknya, maka agama itu akan mengalami proses penyesuaian dengan kebudayaan yang telah ada sehingga ada 'kompromi' nilai dan simbol antar agama yang masuk dengan kebudayaan asal dan menghasilkan bentuk baru yang berbeda dengan agama atau budaya asal. Disinilah, agama mengalami proses *sublasi,* proses pemberian pengakuan atas kerja budayanya dalam bingkai objektivasi. Di wilayah ini pula, agama baik sebagai produk maupun proses kebudayaan juga akan mengalami *fluiditas,* sebuah bentuk pelenturan-pelenturan ketika masuk pada wilayah kebudayaan lain. Pelenturan ini membuat simbol kebudayaan tersebut bermetamorfosis dalam maknanya yang baru.[27]

Dengan kaca mata di ataslah, maka berbagai wujud Islam di beberapa belahan nusantara seperti Islam pada komunitas Jawa, masyarakat Tengger, Suku Sasak, dan lain sebagainya seyogyanya dilihat sebagai bagian dari proses di atas.

Beberapa kajian seperti yang dilakukan oleh Geertz yang menciptakan kelompok-kelompok aliran Islam di Jawa menjadi

[27] Kahmad, *Op.Cit.,* h. 74-79.

abangan, santri dan *priyayi* dipandang masih kental aroma kolonialnya. Kajian yang mengakui keanekaragaman dalam beragama sebagai suatu keniscayaan adalah penelitian Mark R. Woodwad yang melihat bahwa Islam Jawa itu adalah Islam juga sebagaimana Islam Arab, Islam Mesir, Islam Yaman dan Islam-islam lainnya. Karena persentuhan tradisi Jawa dengan Islam telah melahirkan Islam yang khas, dan tidak bisa disambungkan dengan tradisi agama sebelumnya seperti tradisi agama Hindhu. Woodward melihat bahwa dominasi wacana tentang "Islam" dan "Jawa" yang dipersepsikan sebagai dua buah entitas yang terpisah, berbeda, saling berlawanan dan tidak mungkin bersenyawa telah berkembang dan berlangsung cukup lama. Hal itu juga banyak mempengaruhi para peneliti masa lalu. Alhasil, sebagaimana hasil penelitian Geertz dengan trikotominya tersebut.

Di sisi lain, hegemoni mayoritas juga sering dijadikan sebagai alat análisis. Maka, yang muncul adalah kebenaran mainstream di satu pihak, dan menyalahkan pihak minoritas. Alhasil, kesimpulan yang dilahirkan adalah kesimpulan yang salah kaprah. Kajian yang dilakukan oleh Budi Erniyanti tentang Islam Sasak yang dikenal dengan Islam *wetu tela* adalah potret kajian dengan perspektif di atas. Kesimpulan Erni menampilkan bahwa Islam Sasak dipandang "salah", karena peneliti melihat Islam dari sudut pandang Islam *mainstream*. *Islam wetu telu* diperhadapkan dengan *Islam Wetu Lima.* Padahal jika diamati dari logika dialektika, inilah proses bagaimana Islam mengalami *fluiditas* dengan nilai-nilai lokal.[28]

Sebagaimana diungkapkan Emile Durkheim, sosiolog Perancis (1961) yang menyinggung bahwa kemesraan agama dan masyarakat berfungsi menciptakan dan mengembangkan *sense of community*, rasa

---

[28] Baca dalam Nur Yasin dkk, "Model Poligami Islam Sasak; Mendiaogkan Tradisi Sasak dan Kompilasi Hukum Islam di Lombok" dalam *Jurnal* ISTIQRO', Volume 03 Nomor 01 Tahun 2004; Erni Budiwanti, *Islam Sasak; Wetu Telu versus Wetu Lima*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), Cet. Ke-1; Masnun Tahir, "Pergumulan Hukum Islam dan Budaya Sasak; Mengarifi Fiqh Islam Wetu Telu," dalam *Jurnal* ISTIQRO' Volume 06, Bomor 01, 2007

sepaguyuban yang menghasilkan solidaritas. Tujuan utama agama bagi masyarakat bukan saja membantu berhubungan dengan tuhannya, melainkan dengan sesamanya. Agama menjadi faktor esensial bagi identitas dan integrasi masyarakat. Agama merupakan suatu sistem interpretasi diri kolektif, sebuah simbol dimana masyarakat bisa menjadi sadar akan dirinya bahwa ia adalah cara berfikir tentang eksistensi kolektif.[29] Misalnya, mereka sama-sama ambil bagian dalam upacara-upacara perkawinan, kelahiran, kematian, ritual tanam dan panen dan sebagainya. Maka tidak aneh, jika ritual tersebut seolah-olah menjadi bagian dari ajaran agama, padahal di situlah Islam sedang berinteraksi dengan nilai lokal.

Dialektika serupa tergambar pada sosok Islam Buton,[30] bahwa proses persentuhan Islam dengan tradisi Buton, maka telah melahirkan sebuah dialektika antara Islamisasi Buton dan Butonisasi Islam. Islam datang dan telah terdefinisikan kehadirannya dalam konteks lokal, begitu pula sebaliknya. Pembauran di dalamnya verlangsung melalui proses akomodasi sehingga menghasilkan sebuah sitesia yang merupakan pembauran koheren antara dua kutub yang berbeda secara diametral ini.[31]

Meski keintiman agama dan masyarakat hampir-hampir tak terpisahkan, namun dalan teori sosiologi dan antropologi klasik mengenal suatu tahap evolusi bagi relasi keduanya; dari perbedaan, penyesuaian (*akulturasi*) dan penairan (*fluiditas*). Bahkan sangat dimungkinkan mengalami proses usang. Itulah yang dikemukakan

---

[29] Emile Durkheim, *The Elementary Form of the Religious Life, (*A Free Press Paperback, Macmillan Publishing Cop.Inc, 1950), h. 315

[30] Buton adalah nama sebuah pulau yang diambil dari nama suku yang mendiami di dalamnya, yang berada di daerah Sulawesi Tenggara saat ini. Awal mula kemunculan sebutan Buton ini berasal dari kata "ba-tho-nun" yang berarti perut. Buton termasuk salah satu kesultanan Islam di nusantara ini sejak tahun 1506-1956 M. baca lebih lengkap dalam Muhammad Afifuddin dkk, "Islam Buton: Dialektika Tradisi Buton dan Islam di Buton," dalam *Jurnal* ISTIQRO' Volume 03 No. 01 Tahun 2004.

[31] Baca dalam Muhammad Afifuddin dkk, "Islam Buton: Dialektika Tradisi Buton dan Islam di Buton," dalam *Jurnal* ISTIQRO' Volume 03 No. 01 Tahun 2004.

Auguste Comte (1855). Ia pernah menyodorkan gagasan bahwa agama yang pernah dipandang penting, tapi akan mengalami kondisi usang akibat perkembangan modernitas.[32] Meski teori ini masih dalam wacana perdebatan, namun geliatnya telah terasa. Sistem keyakinan yang menjadi wilayah otentik agama akan bergeser ke pengetahuan ilmiah, sistem pelayanan, penyembahan, pendidikan dan sosial dari lembaga agama akan bergeser diambil alih pemerintah atau kelompok-kelompok yang non religius. Kerangka berfikir seperti ini terlihat dari tiga tahap pemikiran manusia: teologis (religius), metafisis (filosofis) dan berkembang menjadi ilmiah (positif). Kalaupun tahap terakhir sah dan agama tetap bertahan, maka agama terbatas sebagai agama humanis yang berdasarkan ilmu pengetahuan.

Namun, di beberapa daerah di nusantara tiga tahapan tersebut tampaknya tidak berlaku, apalagi jika tahap terakhir tersebut menuntut sisi keilmiahan. Paling-paling, hal itu hanya berlaku sebagai perspektif dalam memahami sebuah permasalahan. Sebuah mitos bisa menjadi ilmiah melalui proses rasionalisasi. Temuan dari penelitian Muhaimin AG, menunjukkan bagaimana sebuah ritual adat menjadi bernuansa religius. Bahkan dia menyatakan bahwa dalam sebuah perayaan, paling tidak ada tiga elemen yang berkombinasi secara versamaan. Perayaan itu bersifat *adat* karena dilaksanakan secara teratur; juga bersifat *ibadah* karena seluruh yang hadir memanfaatkannya untuk mengungkapkan identitas kemuslimannya, dan; juga pemuliaan pemikiran tentang *ummat* di mana ikatan sosial internal di dalam komunitas pemeluk lebih diperkuat lagi.[33]

Dalam relasi sosial dan agama, sesuatu yang menjadi penting adalah bagaimana suatu teologi agama mendefinisikan dirinya di tengah-tengah masyarakat sehingga membentuk sistem sosial dan mampu berinteraksi dengan aneka keragaman budaya sehingga

---

[32] Doyle Paul Johnson dalam Robert M.Z. Lawang (terj.), *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jakarta, Gramedia, 1990, hlm 112.

[33] Baca dalam kesimpulan Muhaimin AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal; Potret Dari Cirebon*, (Jakarta: Logos, 2002), Cet. Ke-2, h. 367-374

terjalin kondisi yang pluralisme. Hal ini berkaitan dengan interpretasi ajaran-ajaran agama oleh masyarakat, dialog agama baik menyangkut agama itu sendiri maupun modernitas, dan membangun pluralisme masyarakat. Dengan demikian akan terlihat identitas sosial-agama masyarakat yang bersangkutan.

Untuk itu, dalam studi *Islam Dayak; Dialektika Identitas Dayak Tidung dalam Relasi Sosial-Agama di Kalimantan* ini dalam kerangka mengetahui pergulatan membangun identitas Islam Dayak Tidung, interaksi sosial dan keagamaan, dan dinamika keberagamaan di tengah kontruksi identitas Dayak sebagai non muslim dan non Melayu di Kalimantan.[]

BAB II

KAJIAN TEORI: MASYARAKAT, DIALEKTIKA IDENTITAS DAN PERUBAHAN SOSIAL

A. Makna Dialektika Identitas

LUAS dipahami bahwa *term* dialektika sebagai kata kerja; dialektik atau dialektis sebagai kata sifat selalu berhubungan dengan tata cara bernalar tertentu untuk menyelidiki suatu masalah. Dialektika dipahami sebagai seni berpikir secara teratur logis dan teliti yang diawali dengan tesis, antitesis, dan sintesis. Dalam kamus Bahasa Indonesia, cara berbahasa atau bernalar dalam dialektika dilakukan dengan cara dialog1. Hal ini menunjukkan secara sederhana bisa dimaknai bahwa dialektika, bekerja dengan cara mendialogkan antara tesis, antitesis dan sistesis.

Tata kerja dialogis ketiga hal diatas dipandang perlu, sebab bahwa pada dasarnya tidak ada satu fenomena dan entitas bisa dimengerti secara mandiri, tanpa melibatkan hubungan-hubungan timbal balik dengan apa yang ada di sekitarnya. Maka itu, pikiran manusia tidak bisa mengamati suatu entitas, baik di alam realitas ataupun di alam mental, secara terpisah dari selainnya, karena setiap entitas adalah rangkaian hubungan imbal baliknya dengan entitas-entitas lainnya. Apalagi jika dipahami bahwa segala sesuatu selalu

[1] Kamus Besar Bahasa Indonesia, Kemdiknas RI

bergerak, berubah dan berkembang, maka dialektika yang masuk dalam ranah hubungan-hubungan timbal balik ini, tata kerjanya menjadi sangat signifikan.

Istilah dialektika bermula dari studi filsafat sebagai sebuah struktur atau metode melalui pertanyaan-pertanyaan dan jawaban-jawaban. Dialektika awalnya dipahami sebagai suatu proses pemurnian ide melalui dialog-dialog yang bertujuan untuk memperoleh suatu tujuan tertentu.

Term dialektika juga tidak bisa begitu saja dilepaskan dari seorang Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Dia dikenal sebagai tokoh penting soal dialektika, atau lebih dikenal dengan sebutan 'dialektika Hegelian'. Yang khas dari Hegelian adalah bahwa dialektika bercirikan proses.[2] Menurut hegel, bahwa kebenaran itu tidak pernah bersifat partikular, tetapi selalu bersifat menyeluruh. Dalam arti ini, dialektika berarti suatu itu dianggap benar jika dilihat dengan seluruh hubungannya dan hubungan itu bersifat negasi. Hanya melalui negasi kita bisa maju, mencapai keutuhan dan menemukan diri sendiri.[3] Sesuatu yang dinegasikan tidak berarti sepenuhnya salah, tetapi bersifat *aufheben* berarti ditiadakan, disimpan sekaligus diangkat ke tingkat kebenaran yang lebih tinggi.

Selain dialektika hegelian, juga dikenal istilah materialisme dialektis dalam filsafat Karl Marx dan F. Engel yang berusaha mendamaikan atau 'membuat dialog' antara paham materialisme dan idealisme yang masih memperebutkan: "mana yang lebih penting, antara materi atau kesadaran?". Dalam konteks penelitian, Materialisme dialektis mencoba menemukan titik temu bahwa hasil penelitian-penelitian empiris sebagai ciri khas materialisme tetap penting untuk

---

[2] Franz Magnis Suseno, Karl Marx:dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme, (Jakarta, Gramedia, 2005), hal. 60

[3] *Ibid,* hal. 61

kepentingan penyusunan teori-teori, namun kebenaran empiris tetap membutuhkan syarat pengetahuan, yakni 'kesadaran'.[4]

Adapun *term* Identitas *(Identity)* secara sederhana bisa dipahami sebagai ciri-ciri atau keadaan khusus seseorang. Istilah identitas, juga seringkali disepahamkan dengan beberapa istilah seperti jati diri, kepribadian (*personality*), label, nama dan sebagainya.[5] Jika ditarik ke ranah yang lebih luas, semisal masyarakat, identitas berarti segala yang menjadikan suatu masyarakat dikenal, baik nama, ciri, jatidiri, budaya, kepribadian dan hal-hal lain yang memiliki relasi dikenalnya masyarakat yang bersangkutan.

Identitas umumnya dimengerti sebagai suatu kesadaran akan kesatuan dan kesinambungan pribadi, suatu kesatuan unik yang memelihara kesinambungan arti masa lampaunya sendiri bagi diri sendiri dan orang lain; kesatuan dan kesinambungan yang mengintegrasikan semua gambaran diri, baik yang diterima dari orang lain maupun yang diimajinasikan sendiri tentang apa dan siapa dirinya serta apa yang dapat dibuatnya dalam hubungan dengan diri sendiri dan orang lain.

Identitas diri seseorang juga dapat dipahami sebagai keseluruhan ciri-ciri fisik, disposisi yang dianut dan diyakininya serta daya-daya kemampuan yang dimilikinya. Kesemuanya merupakan kekhasan yang membedakan orang tersebut dari orang lain dan sekaligus merupakan integrasi tahap-tahap perkembangan yang telah dilalui sebelumnya.

Menurut Fromm (1947), Identitas diri dapat dibedakan tetapi tidak dapat dipisahkan dari identitas sosial seseorang dalam konteks komunitasnya. Selain mahkluk individual yang membangun identitas dirinya berdasarkan konsep atau gambaran dan cita-cita diri ideal yang secara sadar dan bebas dipilih, manusia sekaligus juga mahkluk sosial

---

[4] Ted Honderic (ed.), *The Oxford Companion Philosophy*, (New York, Oxford University Press, 1995), hal. 198

[5] Baca: Kamus Besar Bahasa Indonesia, kemdiknas RI

yang dalam membangun identitas dirinya tidak dapat melepaskan diri dari norma yang mengikat semua warga masyarakat tempat ia hidup dan peran sosial yang diembannya dalam masyarakat tersebut.[6]

Menurut Erikson (1989) membedakan dua macam identitas, yakni identitas pribadi dan identitas ego.[7] Identitas pribadi seseorang ver-pangkal pada pengalaman lansung bahwa selama perjalanan waktu yang telah lewat, kendati mengalami berbagai perubahan, ia tetap tinggal sebagai pribadi yang sama. Identitas pribadi baru dapat di-sebut identitas Ego kalau identitas itu disertai dengan kualitas eksis-tensial sebagai subyek yang otonom yang mampu menyelesaikan konflik-konflik di dalam batinnya sendiri serta masyarakatnya.

Dari paparan makna dua istilah diatas, maka dalam konteks penelitian ini dapat dipahami bahwa dialektika identitas dimaksud-kan sebagai kerja memahami keseluruhan hubungan-hubungan, timbal-balik antara fenomena-fenomena, entitats-entitas yang ver-kaitan ciri, jatidiri, kepribadian, budaya komunitas tertentu. Bukan saja melihat yang empiris, tetapi juga kesadaran sosial yang meling-kupi entitas-entitas yang berkaitan; termasuk menegasikan fakta-fakta empiris yang telah terbangun ke arah kebenaran identitas yang lebih benar.

B. Masyarakat dalam Prespektif Konstruksi Sosial

Memperbincangkan studi tentang dialektika identitas suatu ko-munitas masyarakat tertentu, khususnya dalam relasi sosial-agama seperti penelitian ini, yakni komunitas Dayak Tidung, memiliki keter-kaitan kuat terhadap tinjauan sebuah teori tentang konstruksi sosial, sebab pada dasarnya, masyarakat dipahami sebagai fakta sosial yang sangat konstruktif.

---

[6] Baca: George Boeree, *Personality Theories*, terj. Inyiak Ridwan Muzir, Yogya: Primasophie, 2004

[7] Lihat selengkapnya dalam: Erik H. Erikson, Identitas Dan Siklus Hidup manusia, terj. Agus Cremers, Jakarta: Gramedia, 1989

Masyarakat merupakan bentuk formasi sosial manusia yang paling istimewa, dan ini lekat dengan keberadaan manusia sebagai *homo sapiens* (makhluk sosial). Maka itu, manusia selalu hidup dalam kolektivitas, dan akan kehilangan kolektivitasnya jika terisolir dari manusia lainnya. Kolektivitas itulah yang melakukan pembangunan-dunia, yang merupakan realitas sosial. Manusia menciptakan alat-alat, bahasa, menganut nilai-nilai, dan membentuk lembaga-lembaga. Manusia juga yang melakukan proses sosial sebagai pemelihara aturan-aturan sosial.

Sebagai fakta sosial, masyarakat merupakan kumpulan individu-individu dengan segenap totalitas sistem dan pranatanya yang terbentuk sebagai kenyataan yang terbangun secara sosial. Dengan demikian, memahami kenyataan masyarakat tertentu erat kaitannnya dengan pengetahuan kita untuk memahaminya secara pasti bahwa fenomena-fenomena yang terjadi nyata dan memiliki karakteristik-karakteristik yang spesifik. Sementara kenyataan yang dimaksud adalah suatu kualitas yang terdapat dalam fenomena-fenomena yang diakui memiliki keberadaan (*being*)-nya sendiri sehingga tidak tergantung kepada kehendak manusia. Atas reasoning inilah pentingnya menghadirkan tinjauan teori kontruksi sosial.

Adalah Peter L. Berger & Thomas Luckmann dengan teori 'Sosiologi pengetahuan' nya, yang telah banyak menjelaskan tentang bagaimana pembacaan terhadap Masyarakat sebagai kenyataan sosial. Berger dan Luckman mendasarkan teorinya sebagai pengtahuan bahwa dunia kehidupan sehari-hari masyarakat harus dilihat sebagai kenyataan. Baginya, bahwa kenyataan kehidupan sehari-hari dianggap menampilkan diri sebagai kenyataan *par excellence* sehingga disebutnya sebagai kenyataan utama (*paramount*).[8] Dunia kehidupan sehari-hari menampilkan diri sebagai kenyataan yang ditafsirkan oleh

---

[8] Berger, Peter L. & Thomas Luckmann dalam Hasan Basari (terj) 1990. *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan* (buku asli *The Social Construction of Reality*), (Jakarta: LP3ES.1990), hal. 32

manusia. Maka itu, apa yang menurut manusia nyata ditemukan dalam dunia kehidupan sehari-hari merupakan suatu kenyataan seperti yang dialaminya. [9]

Dunia kehidupan sehari-hari yang dialami tidak hanya nyata tetapi juga bermakna. Kebermaknaannya adalah subjektif, artinya dianggap benar atau begitulah adanya sebagaimana yang dipersepsi manusia. Kenyataan-kenyataan yang muncul bisa sangat variatif, berbagai fenomena dan dipengaruhi oleh banyak hal semisal modernitas, industrialisasi, kapitalisasi dan sebagainya. Beberapa hal itulah yang dimaksud Berger dengan istilah fenomena sosial.[10]

Lebih jauh, juga dijelaskan bahwa fenomena modernitas juga merupakan kondisi fenomenal yang banyak ikut mempengaruhi kenyataan-kenyataan sosial. Modernitas berkait dengan pengalaman modern, seperti pengalaman kehidupan kota dan pengalaman komunikasi massa modern. Kota, merupakan tempat pertemuan orang atau kelompok yang sangat berbeda-beda. Kota mendorong para penghuninya menjadi "*urban*" terhadap orang-orang asing. Modernitas (kemodernan), di masyarakat mana pun, telah berarti perkembangan kota dalam kapasitas besar[11]. Kotalah yang telah menciptakan gaya hidup (termasuk gaya pikir, gaya rasa, dan pada umumnya gaya mengalami realitas), yang sekarang menjadi standard untuk masyarakat luas. Modernitas lebih dipahami sebagai "cara hidup yang lebih modern dan bercorak kekinian"[12]

---

[9] *Ibid*, hal. 28

[10] *Ibid*, hal 11-19

[11] Berger, Peter L. & Thomas Luckmann, *Pikiran Kembara: Modernisasi dan Kesadaran Manusia* (diterjemahkan dari buku asli *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*). (Yogyakarta: Kanisius. 1992), Hal. 63-65

[12] Setidaknya, ada empat segi yang dapat dikemukakan berkait dengan identitas modern. Pertama, identitas modern bersifat terbuka. Kedua, identitas modern berdiferensiasi secara khas. Ketiga, identitas modern bersifat reflektif secara khas. Keempat, identitas modern terindividukan secara khas (Berger *et al.,* 1992:73-74).

Kehidupan sehari-hari yang terjadi pada suatu masyarakat merupakan suatu yang berasal dari pikiran dan tindakan manusia, dan dipelihara sebagai yang nyata dalam pikiran dan tindakan. Atas dasar itulah, dalam teori 'Sosiologi Pengetahuan' sebagaimana diungkapkan oleh Berger dan Luckmann, dasar-dasar pengetahuan tentang kontruksi sosial dalam melihat kenyataan kehidupan perlu dilakukan melalui beberapa proses.

Pertama, proses objektivasi. Yakni proses pengobjektivan dari proses-proses dan makna-makna subjektif individu dimana dunia akal-sehat intersubjektif dibentuk perlu dilihat. Dalam proses ini, Berger dan Luckmann menekankan untuk melihat adanya kesadaran, dan kesadaran itu selalu intensional karena ia selalu terarah pada objek. Dasar kesadaran (esensi) memang tidak pernah dapat disadari, karena manusia hanya memiliki kesadaran tentang sesuatu (fenomena); baik menyangkut kenyataan fisik lahiriah maupun kenyataan subjektif batiniah.[13]

Seperti halnya manusia, yang juga memiliki kesadaran tentang dunia kehidupan sehari-harinya sebagaimana yang dipersepsinya. Di sini dapat dilihat bahwa analisis fenomenologis akan mencoba menyingkap berbagai lapisan pengalaman dan berbagai struktur makna yang ada dalam dunia kehidupan sehari-hari.

Terkait dengan proses objektifikasi ini, Kendati terjadi ketidak-samaan prespektif dalam memandang dunia, Namun, bagi Berger dan Luckmann, ada persesuaian yang berlangsung terus-menerus antara makna-makna orang yang satu dengan yang lain tadi. Ada kesadaran bersama mengenai kenyataan di dalamnya menuju sikap alamiah atau sikap kesadaran akal sehat (*common-sense knowledge*), yakni pengetahuan yang dimiliki semua orang dalam kegiatan rutin yang normal dan sudah jelas dengan sendirinya dalam kehidupan sehari-hari.[14]

---

[13] Berger, Peter L. & Thomas Luckmann, 1990, *op.Cit.* hal.30

[14] *Ibid*, hal. 34.

Meski kenyataan bagi masyarakat bisa dikatakan bersifat faktisitas yang memaksa dan sudah jelas dengan sendirinya, dan juga akan berlangsung terus-menerus. Namun, masyarakat dapat saja menyangsikan atau mengubahnya. Untuk mengubah kenyataan, perlu peralihan yang sangat besar, kerja keras, dan pikiran kritis. Sepanjang kenyataan hidup tidak menimbulkan masalah. Kesinambungan kenyataan baru terpotong manakala muncul masalah. Misalnya, dalam masyarakat adat tertentu, sepanjang tidak menimbulkan masalah maka adat akan berlaku terus-menerus; dan kesinambungannya baru terpotong manakala adat tidak lagi kondusif bagi masyarakatnya.

Selain itu, dalam interaksinya secara sosial, masyarakat sangat memungkinkan mengubah skema-skema tipifikasi orang.[15] Perjumpaan tatap-muka yang terjadi terus-menerus dapat mempengaruhi tipifikasi orang sebagai pendiam, pendendam, periang, dan sebagainya. Pada gilirannya, interaksi itu kembali melahirkan tipifikasi baru.

Suatu tipifikasi akan berlaku sampai ada perkembangan lain, yang menentukan tindakan-tindakan seseorang. Tipifikasi yang ada pada orang-orang yang berinteraksi, saling terbuka bagi adanya campur-tangan. Skema tipifikasi itu "bernegosiasi" terus-menerus dalam situasi tatap-muka. Oleh karena itu, pandangan Berger dan Luckmann dapat dimengerti bahwa kenyataan sosial kehidupan sehari-hari dipahami dalam suatu rangkaian (*continuum*) berbagai tipifikasi, yang menjadi semakin anonim dengan semakin jauhnya tipifikasi itu dari di sini dan sekarang dalam situasi tatap-muka.

Dalam konteks ini, struktur sosial merupakan jumlah keseluruhan tipifikasi dan pola-pola interaksi yang terjadi berulang-ulang melalui tipifikasi, dan ia merupakan satu unsur yang esensial dari kenyataan hidup sehari-hari. Maka dari itu, secara metodis, pengguna metode ini melakukan tiga tingkat pembebasan diri berupa: (1)

---

[15] *Ibid*, hal. 41-47

pembebasan diri dari unsur-unsur subjektif, (2) pembebasan diri dari kungkungan hipotesis, dan (3) pembebasan diri dari doktrin-doktrin tradisional.

Meski kenyataan masyarakat terbentuk dalam kecenderungan objektivikasi, namun masih menurut Berger dan Luckmann diakui bahwa masyarakat merupakan kenyataan objektif, dan sekaligus kenyataan subjektif.[16] Sebagai kenyataan objektif, individu berada di luar diri manusia dan berhadap-hadapan dengannya; sedangkan sebagai kenyataan subjektif, individu berada di dalam masyarakat sebagai bagian yang tidak terpisahkan. Individu adalah pembentuk masyarakat; dan masyarakat adalah pembentuk individu. Maka itu, kenyataan sosial bersifat ganda dan bukan tunggal, yaitu kenyataan objektif dan sekaligus subjektif.

Sebagai kenyataan objektif, masyarakat melakukan melalui proses terjadi melalui pelembagaan dan legitimasi. Pelembagaan (institusionalisasi), terjadi dari aktivitas yang dilakukan individu-individu manusia, dan dilakukan karena mereka tidak memiliki dunia sendiri, serta harus membangun dunianya sendiri.

Lebih lanjut ia mengungkapkan, bahwa hubungan antara manusia dengan lingkungannya bercirikan keterbukaan, sehingga memungkinkan manusia melakukan berbagai aktivitas. Adanya keterhubungan manusia dengan lingkungannya seperti itu, membuat ia mengembangkan dirinya bukan berdasarkan naluri tetapi melalui banyak macam kegiatan terus-menerus penuh variasi. Maka itu, dalam mengembangkan dirinya manusia tidak hanya berhubungan secara timbal-balik dengan lingkungan alam tertentu tetapi juga dengan tatanan sosial dan budaya yang spesifik, yang dihubungkan melalui perantaraan orang-orang yang verpengaruh (*significant-others*).

---

[16] *Ibid*, hal. 28-66

Perkembangan manusia sejak kecil hingga dewasa memang sangat ditentukan secara sosial.[17]

Dengan demikian, Manusia secara bersama-sama menghasilkan suatu lingkungan manusiawi, dengan totalitas bentukan-bentukan sosio kultural dan psikologisnya. Semua bentukan itu merupakan hasil dari aktivitas produktif manusia. Oleh karena itu, tidak mungkin bagi manusia untuk berkembang sebagai manusia dalam keadaan terisolasi untuk menghasilkan suatu lingkungan manusiawi.

Kedua, proses eksternalisasi. Selain melakukan proses-proses objektivikasi, masyarakat sebagai kenyataan sosial juga terekontruksi melalui proses ekternalisasi. Eksternalisasi adalah suatu pencurahan kedirian manusia terus-menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisis maupun mentalnya. Eksternalisasi merupakan keharusan antropologis; keberadaan manusia tidak mungkin berlangsung dalam suatu lingkungan interioritas yang tertutup dan tanpa-gerak. Keberadaannya harus terus-menerus mencurahkan kediriannya dalam aktivitas. Keharusan antropologis itu berakar dalam kelengkapan biologis manusia yang tidak stabil untuk berhadapan dengan lingkungannya.[18]

Proses ini terjadi karena manusia dilahirkan belum selesai, verbeda dengan binatang yang dilahirkan dengan organisme yang lengkap. Untuk menjadi manusia, ia harus mengalami perkembangan kepribadian dan perolehan budaya. Secara singkat bisa dikatakan, dunia manusia adalah dunia yang dibentuk (dikonstruksi) oleh aktivitas manusia sendiri; ia harus membentuk dunianya sendiri dalam hubungannya dengan dunia (Berger, 1994:6-7). Dunia manusia yang dibentuk itu adalah kebudayaan, yang tujuannya memberikan struktur-struktur yang kokoh yang sebelumnya tidak dimilikinya secara biologis.

---

[17] *Ibid*, hal. 67-73

[18] Berger, Peter L. & Thomas Luckmann, *Op.Cit,* 1990, hal 75; 1994:5-6

Oleh karena merupakan bentukan manusia, struktur-struktur itu bersifat tidak stabil dan selalu memiliki kemungkinan berubah. Itulah sebabnya, kebudayaan selalu dihasilkan dan dihasilkan kembali oleh manusia. Ia terdiri atas totalitas produk-produk manusia, baik yang berupa material dan nonmaterial.

Selain berterbangun melalui pelembagaan, dlam proses selanjutnya, semua aktivitas manusia yang terjadi dalam eksternalisasi, juga dapat mengalami proses pembiasaan (habitualisasi) yang kemudian mengalami pelembagaan (institusionalisasi).[19] Kelembagaan berasal dari proses pembiasaan atas aktivitas manusia. Setiap tindakan yang sering diulangi, akan menjadi pola. Pembiasaan, yang berupa pola, dapat dilakukan kembali di masa mendatang dengan cara yang sama, dan juga dapat dilakukan di mana saja. Di balik pembiasaan ini, juga sangat mungkin terjadi inovasi. Bahkan, lingkup tindakan-tindakan yang sudah dilembagakan mungkin saja mengalami pembongkaran lembaga (*deinstitusionalization*).

Namun, proses-proses pembiasaan mendahului sikap pelembagaan. Pelembagaan,, terjadi apabila ada tipifikasi yang timbal-balik dari tindakan-tindakan yang terbiasakan bagi berbagai tipe pelaku. Tiap tipifikasi semacam itu merupakan suatu lembaga. Tipifikasi tindakan-tindakan yang sudah dijadikan kebiasaan, yang membentuk lembaga-lembaga, merupakan milik bersama. Tipifikasi-tipifikasi itu tersedia bagi semua anggota kelompok sosial tertentu, dan lembaga-lembaga itu mentipifikasi pelaku-pelaku individual ataupun tindakan-tindakannya. Tipifikasi-tipifikasi timbal-balik itu terjadi secara diakronik dan bukan seketika.

Lembaga-lembaga juga mengendalikan perilaku manusia dengan menciptakan pola-pola perilaku. Pola-pola inilah yang kemudian mengontrol yang melekat pada pelembagaan. Segmen kegiatan

---

[19] Berger dan Luckmann, *Ibid*, 1990, hal. 75-76.

manusia yang telah dilembagakan seperti pada adat berarti telah ditempatkan di bawah kendali sosial.

Ketiga, proses Sosialiasi. Kenyataan masyarakat yang terbentuk melalui proses objektivikasi dan eksternalisasi yang berangsur-angsur terlembagakan (institusionalisasi) dan terbiasakan (habitulasi) yang membentuk pola dan sangat dimungkinkan terjadi inovasi selanjutkan akan mengalami proses sosialiasi. Ringkasnya, dalam konteks ini, kenyataan-kenyataan semua itu baru dapat disebut sebagai dunia sosial, sebuah kenyataan yang komprehensif dan diberikan, yang dihadapi oleh individu dengan cara yang analog dengan kenyataan dunia alamiah.

Sebagai dunia objektif, bentukan-bentukan sosial dapat diteruskan kepada generasi selanjutnya meski pada fase-fase awal sosialisasi, suatu generasi belum mampu untuk membedakan antara objektivitas fenomena-fenomena alam dan objektivitas bentukan-bentukan sosial. [20]. Contohnya, bahasa bagi anak seperti tampak sudah melekat pada kodrat benda-benda. Begitupun adat dalam masyarakat tertentu seperti sudah ada melekat, padahal itu sebagai bentukan sosial.

Anggapan inilah yang terkadang membuat semua itu *given*, tidak dapat diubah lagi, dan pengarang cenderung bertitik-tolak dari pengalaman. Semua lembaga sama tampil seperti itu. Kelembagaan, memiliki sifat nyata atau faktisitas yang historis dan objektif. Inilah yang membuat Berger dan Luckmann (1990:86-87) menganggap dunia kelembagaan atau lembaga-lembaga berada sebagai kenyataan eksternal.

Selain proses institusionaliasi, dalam kenyataan masyarakat sosial juga ditemui proses Legitimasi. Suatu kenyataan sebagai proses-proses kelembagaan acapkali diikuti dengan objektivasi makna "tingkat kedua" yang disebut legitimasi. Fungsi legitimasi adalah untuk membuat objektivasi "tingkat pertama" yang sudah dilembagakan menjadi tersedia secara objektif dan masuk akal secara

---

[20] *Ibid*, 1990, hal 85

subjektif. Legitimasi dimaksudkan untuk melakukan penjelasan-penjelasan dan pembenaran-pembenaran mengenai unsur-unsur penting dari tradisi kelembagaan. Legitimasi menjelaskan tatanan kelembagaan dengan memberikan kesahihan kognitif dan martabat normatif. Namun, semua legitimasi merupakan buatan manusia.[21]

Hal ini didasari pemikiran bahwa semua dunia yang dibangun secara sosial adalah rawan, karena keberadaannya terancam oleh kepentingan diri manusia atau kebodohan manusia. Karena itu, diperlukan legitimasi untuk pemeliharaan dunia. Banyak legitimasi yang ada untuk pemeliharaan-dunia. Namun, agama, secara historis, merupakan instrumentalis legitimasi yang paling tersebar dan efektif. Semua legitimasi mempertahankan realitas yang didefinisikan secara sosial. Agama melegitimasikan sedemikian efektifnya, karena agama menghubungkan konstruksi-konstruksi realitas rawan dari masyarakat-masyarakat empiris dengan realitas purna.

Lebih jauh ia menjelaskan, bahwa agama melegitimasi lembaga-lembaga sosial dengan memberikannya status ontologis yang absah, yaitu dengan meletakkan lembaga-lembaga di dalam suatu kerangka acuan keramat dan kosmik. Konstruksi-konstruksi historis aktivitas manusia dilihat dari suatu titik tinggi yang mengatasi (*transcend*) sejarah ataupun manusia. Sesuatu yang *transcend* melegitimasi apa yang ada di bawahnya.[22]

Agama yang secara historis penting dalam proses legitimasi, semakin jelas lagi kalau disadari perihal kemampuan unik dirinya untuk "menempatkan" fenomena-fenomena manusia di dalam suatu acuan kosmik. Semua legitimasi bertindak memelihara realitas sebagai suatu kolektivitas manusia tertentu. Legitimasi religius (yang diberi

---

[21] Ibid, hal. 132-184.

[22] Berger, Peter L. & Thomas Luckmann, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial* (diterajemahkan dari buku asli *Sacred Canopy* oleh Hartono). (Jakarta: Pustaka LP3ES, 1994), hal. 41-44

agama) menghubungkan realitas yang didefinisikan secara manusiawi dengan realitas purna yang universal dan keramat.

Di sini konstruksi-konstruksi aktivitas manusia yang rawan dan bersifat sementara mendapatkan kemantapan dan ketetapan purna. Kendatipun realitas dunia yang dibangun secara sosial dipertahankan oleh legitimasi-legitimasi religius, namun dalam sehari-hari realitas dunia terus-menerus dikelilingi bayang-bayang dari realitas sosial yang berbeda, yang diakibatkan oleh suatu kesadaran yang memiliki status kognitif khusus, misalnya kesadaran manusia modern. Agama di sini bertindak mengintegrasikan realitas-realitas dengan realitas kehidupan sehari-hari, dengan memberikan realitas-realitas suatu status kognitif yang lebih tinggi.

Ketiga, proses internalisasi. Selain dipahami sebagai kenyataan objektif, masyarakat dipahami juga sebagai kenyataan subjektif. Memahami kenyataan ini, perlu memahami proses-proses internalisasi yang terjadi. Internalisasi adalah suatu pemahaman atau penafsiran individu secara langsung atas peristiwa objektif sebagai pengungkapan makna. Dalam internalisasi, individu mengidentifikasikan diri dengan berbagai lembaga sosial atau organisasi sosial dimana individu menjadi anggotanya. Internalisasi merupakan peresapan kembali realitas oleh manusia dan mentransformasikannya kembali dari struktur-struktur dunia objektif ke dalam struktur-struktur kesadaran subjektif. [23]

Dalam konteks ini, internalisasi dipahami dalam arti umum, yakni merupakan dasar: pertama, bagi pemahaman mengenai sesama, dan kedua, bagi pemahaman mengenai dunia sebagai sesuatu yang maknawi dari kenyataan sosial. Selanjutnya, baru setelah mencapai taraf internalisasi inilah individu menjadi anggota masyarakat. Proses untuk mencapai taraf itu dilakukan dengan sosialisasi. Ada dua ma-

---

[23] Berger dan Luckmann, *Ibid,* 1990, hal 87, juga 1994, hal. 5

cam sosialisasi, yakni: pertama, sosialisasi primer[24], yaitu sosialisasi pertama yang dialami individu dan Kedua, sosialisasi sekunder, adalah setiap proses berikutnya ke dalam sektor-sektor baru dunia objektif masyarakatnya.

Sosialisasi primer, akan berakhir manakala konsep tentang orang lain pada umumnya (dan segala sesuatu yang menyertainya) telah terbentuk dan tertanam dalam kesadaran individu. Ia sudah merupakan anggota masyarakat dan secara subjektif telah memiliki suatu diri dan sebuah dunia. Namun, internalisasi masyarakat, identitas, dan kenyataan, tidak terjadi sekali jadi dan selesai tuntas. Sosialisasi tidak pernah total dan tidak pernah selesai. Hal ini menghadapkan pada dua masalah lain, yakni: pertama, bagaimana kenyataan yang sudah diinternalisasi dalam sosialisasi primer dipertahankan dalam kesadaran; kedua, bagaimana sosialisasi berikutnya berlangsung. Dalam hal ini, ada kecenderungan dalam masyarakat--yang khasanah pengetahuannya sederhana--tidak akan terjadi sosialisasi lebih lanjut. Namun, perlu diingat juga bahwa semua masyarakat mempunyai pembagian kerja sehingga terjadi tingkat distribusi pengetahuan, dan sosialisasi sekunder terjadi.

Sementara sosialisasi sekunder adalah sosialisasi sejumlah "subdunia" kelembagaan, atau yang berlandaskan lembaga. Lingkup jangkauan dan sifat sosialisasi ini, ditentukan oleh kompleksitas pembagian kerja dan distribusi pengetahuan dalam masyarakat yang menyertainya. Sosialisasi sekunder adalah proses memperoleh

---

[24] Sosialisasi primer merupakan yang paling penting bagi individu, sebab struktur dasar dari semua sosialisasi sekunder harus mempunyai kemiripan dengan struktur dasar sosialisasi primer. Setiap individu dilahirkan ke dalam suatu struktur sosial yang objektif, dan di sinilah ia menjumpai orang-orang yang berpengaruh dan yang bertugas mensosialisasikannya. Ia dilahirkan tidak hanya ke dalam suatu struktur sosial yang objektif, tetapi juga ke dalam dunia sosial subjektif. Orang-orang yang berpengaruh itu mengantarai dunia dengan diri, memodifikasi dunia atau menyeleksi aspek-aspek dari dunia yang sekiranya sesuai dengan lokasi dan watak khas mereka yang berakar pada biografi masing-masing.

pengetahuan khusus sesuai dengan peranannya (*role specific knowledge*), dan peranan ditentukan berdasarkan pembagian kerja.[25]

Bahwa kenyataan subjektif itulah yang mesti dipertahankan, sebab sosialisasi mengimplikasikan kemungkinan bahwa kenyataan subjektif dapat ditransformasikan. Berada dalam suatu masyarakat berarti melibatkan diri dalam proses yang terus-menerus untuk memodifikasi kenyataan subjektif; dan kenyataan subjektif tidak pernah disosialisasikan sepenuhnya, karena ia tidak pernah dapat ditransformasikan sepenuhnya oleh proses-proses sosial.

Keberhasilan sosialisasi, sangat tergantung pada adanya simetri antara dunia objektif masyarakat dengan dunia subjektif individu. Apabila kita mengandaikan seorang individu yang tersosialisasi total, berarti setiap makna yang secara objektif terdapat dalam dunia sosial akan mempunyai makna analognya secara subjektif dalam kesadaran individu itu sendiri. Hanya saja, sosialisasi total semacam itu tidak akan ada, dan secara teoretis pun tidak mungkin ada. Kendati demikian, terdapat tingkat keberhasilan dalam sosialisasi. Sosialisasi yang berhasil, akan memberikan suatu simetri objektif dan subjektif tingkat tinggi.

Adapun kegagalan sosialisasi, mengarah pada berbagai tingkat asimetri. Jika sosialisasi tidak berhasil menginternalisasi--sekurang-kurangnya makna paling penting dari suatu masyarakat tertentu--maka masyarakat itu tidak akan berhasil membentuk tradisi dan menjamin kelestarian masyarakat itu sendiri. Berger dan Luckmann (1990:239), ketika menjelaskan sosialisasi primer, cenderung melihat bahwa kegagalan sosialisasi dapat disebabkan karena pengasuh yang berlainan mengantarkan berbagai kenyataan objektif kepada individu. Kegagalan sosialisasi dapat merupakan akibat heterogenitas di kalangan personil sosialisasinya.

[25] *Ibid*, 1990, hal. 198-199.

Identitas merupakan satu unsur kunci kenyataan subjektif dan berhubungan secara dialektis dengan masyarakat. Identitas dibentuk oleh proses-proses sosial. Begitu ia memperoleh wujudnya, ia dipelihara, dimodifikasi, atau malahan dibentuk-ulang oleh hubungan-hubungan sosial. Proses-proses sosial yang terlibat dalam membentuk dan mempertahankan identitas ditentukan oleh struktur sosial. Masyarakat mempunyai sejarah dan di dalam perjalanan sejarah itu muncul identitas-identitas khusus; tetapi sejarah-sejarah itu dibuat oleh manusia dengan identitas-identitas tertentu (Berger dan Luckmann, 1990:248).

Jika kita memahami dialektika ini, kita akan dapat menghindari pengertian yang menyesatkan tentang identitas-identitas kolektif yang tidak memperhitungkan keunikan dari eksistensi individu. Struktur-struktur sosial historis tertentu melahirkan tipe-tipe identitas, yang dapat dikenali dalam kasus-kasus individual. Hanya dengan mengalihkan dunia sosial kepada generasi baru maka dialektika sosial yang mendasar dapat tampil dalam totalitasnya. Hanya dengan munculnya satu generasi baru, kita benar-benar dapat berbicara tentang suatu dunia sosial.

Dari paparan teori Masyarakat dan rekonstruksi sosial diatas dapat dimengerti bahwa hubungan antara manusia sebagai produsen dan dunia sosial sebagai produknya), tetap merupakan hubungan yang dialektis. Manusia dan dunia sosialnya berinteraksi satu sama lain, dan produk berbalik mempengaruhi produsennya. Eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi merupakan momen dalam suatu proses dialektis yang berlangsung terus-menerus. Masyarakat adalah produk manusia (*society is a human product*); masyarakat adalah kenyataan objektif (*man is an objective reality*); dan manusia adalah produk sosial (*man is a social product*).

C. Masyarakat, Dialektika Identitas dan Perubahan Sosial

Untuk bisa mengungkapkan kenyataan-kenyataan sosial masyarakat atau komunitas tertentu, seperti dalam penelitian 'Islam Dayak;

Dialektika Dayak Tidung dalam Relasi Sosial-Agama di Kalimantan' ini, Selain dibutuhkan tinjauan teoritik secara luas sebagaimana dipaparkan dalam teori Kontruksi Sosial diatas, juga dibutuhkan beberapa teori lain yang lebih khusus antara lain teori tentang Identitas Sosial dan Perubahan Sosial. Hal ini diperlukan agar fokus kajian bisa lebih detail. Persoalan identitas dan perubahan sosial yang terjadi merupakan keniscayaan sosial, termasuk yang terjadi pada masyarakat Dayak Tidung di Kalimantan.

1. Identitas Etnis Dalam Persektif Teori Identitas Sosial

Identitas, merupakan satu unsur kunci dari kenyataan subyektif, dan luas dimengerti bahwa semua kenyataan subyektif berhubungan secara dialektis dengan masyarakat. Identitas individu dalam interaksi sosial merupakan hal yang fundamental dalam setiap interaksi sosial. Pertanyaan 'Siapakah Anda?', sebenarnya selalu tertuju pada upaya mengungkap identitas seseorang dan selanjutnya menentukan bentuk interaksi sosialnya.

Bahwa setiap individu akan memerlukan identitas untuk memberinya *sense of belonging* dan eksistensi sosial. Menurut teori Identitas sosial, identitas individu yang tampil dalam setiap interaksi sosial disebut dengan identitas sosial, yaitu bagian dari konsep diri individu yang terbentuk karena kesadaran individu sebagai anggota suatu kelompok sosial, dimana didalamnya mencakup nilai-nilai dan emosi-emosi penting yang melekat dalam diri individu sebagai anggotanya.[26]

Secara hierarkis, di dalam masyarakat sendiri telah terstruktur kategori-kategori sosial yang merupakan penggolongan orang menurut negara, ras, klas sosial, pekerjaan, jenis kelamin, etnis, agama dan lain sebagainya. Di dalam masing-masing kategori sosial tersebut melekat suatu kekuatan, status dan martabat yang

---

[26] Baca selengkapnya dalam Taylor, D.M. & Moghaddam, F.M.(1994). *Theories of Intergroup Relations.* London: Praeger.

pada akhirnya memunculkan suatu struktur sosial yang khas dalam masyarakat, yaitu suatu struktur yang menentukan kekuatan dan status hubungan antarindividu dan antarkelompok.[27]

Demikian juga pada dasarnya, setiap individu ingin memiliki identitas sosial yang positif. Hal tersebut menurut Hogg dan Abram (1988) rangka mendapatkan pengakuan (*recognition)* dari pihak lain dan persamaan sosial (*social equality)*.[28] Bahkan menurut Laker sebagaimana dikutip Taylor dan Moghaddam (1994) dalam keadaan dimana individu ataupun kelompok merasa identitasnya sebagai anggota suatu kelompok kurang berharga maka akan muncul fenomena *misidentification,* yaitu upaya mengidentifikasi pada identitas / kelompok lain yang dipandang lebih baik.

Dalam pandangan teori identitas sosial sebagaimana diungkap Taylor dan Moghaddam, keinginan untuk memiliki identitas sosial yang positif dipandang sebagai motor psikologik penting dibalik tindakan-tindakan individu dalam setiap interaksi sosial. Hal tersebut berlangsung melalui proses *social comparison* yang dipandang sebagai cara untuk menentukan posisi dan status identitas sosialnya. Proses *social comparison* merupakan serangkaian pembandingan dengan orang/kelompok lain yang secara subyektif membantu individu membuat penilaian khusus tentang identitas sosialnya dibanding identitas sosial yang lain.

Selalu ada upaya-upaya untuk mempertahankan identitas sosial yang positif dan memperbaiki citra jika ternyata identitas sosialnya sedang terpuruk baik dalam skala individual maupun skala kelompok. Dalam konteks makro sosial (kelompok, masyarakat) maka upaya mencapai identitas sosial positif dicapai melalui 1) mobilitas sosial dan 2) perubahan sosial. Mobilitas sosial adalah perpindahan invidividu dari kelompok yang lebih rendah ke kelompok yang

---

[27] Hogg, M.A. & Abram, D. (1988). *Social Identification: A Social Psychology of Intergroup Relation and Group Processes*. London: Routledge.

[28] *Ibid*

lebih tinggi. Mobilitas sosial hanya mungkin terjadi jika peluang untuk berpindah itu cukup terbuka. Namun demikian jika peluang untuk mobilitas sosial tidak ada, maka kelompok bawah akan berusaha meningkatkan status sosialnya sebagai kelompok. Pilihan pertama adalah dengan menggeser statusnya ke tingkat lebih atas. Kalau kemungkinan menggeser ke posisi lebih atas tidak ada, maka usaha yang dilakukan adalah dengan meningkatkan citra mengenai kelompok agar kesannya tidak terlalu jelek.[29]

Dalam prosesnya, Identitas dibentuk oleh proses-proses sosial yang ditentukan oleh struktur sosial. Kemudian identitas tersebut dipelihara, dimodifikasi, atau bahkan dibentuk ulang oleh hubungan sosial. Sebaliknya, identitas-identitas yang dihasilkan oleh interaksi antara organisme, kesadaran individu, dan struktur sosial bereaksi dengan struktur yang sudah diberikan, memelihara, memodifikasi, atau bahkan membentuknya kembali.

Struktur-struktur sosial historis tertentu melahirkan tipe-tipe identitas, yang bisa dikenali dalam kasus-kasus individual. Tipe-tipe identitas bisa diamati dalam kehidupan sehari-hari, dan untuk suatu pernyataan terstentu bisa disangkal oleh orang biasa dengan akal sehat. Kemudian dalam konteks sekarang, tipe-tipe identitas itu bisa diamati dan diverifikasi dalam pengalaman pra teoritis dan pra-ilmiah.

Identitas merupakan suatu fenomena yang timbul dari dialektika antara individu dan masyarakat (terlepas dari prasangka mengenai diterima atau ditolaknya teori ini oleh ilmu pengetahuan modern). Sebaliknya, tipe-tipe identitas merupakan produk-produk sosial semata-mata, unsur-unsur yang relatif stabil dari kenyataan sosial obyektif (yang tingkat stabilitasnya, dengan sendirinya, pada gilirannya ditentukan secara sosial).

---

[29] Hogg dan Abram, *Ibid;* Baca juga Sarwono, S.W.(1999). *Psikologi Sosial: Individu dan Teori-Teori Psikologi Sosial.* Jakarta: Balai Pustaka.

Oleh karena itu, tipe-tipe identitas merupakan pokok dari suatu bentuk kegiatan berteori dalam tiap masyarakat, sekalipun tipe-tipe itu stabil, dan pembentukan identitas-identitas individu relatif tidak menimbulkan masalah. Teori-teori tentang identitas selalu berakar dalam penafsiran yang lebih umum tentang kenyataan, teori-teori tersebut dipasang dalam universum simbolik dan legitimasi teoritisnya, serta bervariasi dengan sifat yang disebut belakangan. Apabila teori tentang identitas selalu berakar pada teori-teori yang lebih komprehensif tentang kenyataan maka hal itu harus dipahami menurut logika yang mendasari apa yang disebut belakangan itu.

Dalam Dialektika identitas, antara alam dan masyarakat, terjadi dalam kondisi manusia dan mewujudkan diri kembali dalam diri tiap individu. Bagi individu, hal ini merupakan suatu ungkapan diri dalam situasi sosio-historis yang sudah berstruktur. Ada suatu dialektika yang berlangsung terus-menerus, yang mewujud pada tahap-tahap sosialisasi paling awal dan yang terus berkembang selama eksistensi individu dalam masyarakat. Secara lahiriah, hal itu merupakan dialektika antara individual dengan dunia sosial. Secara batin, ia merupakan dialektika antara substratum biologis individu dan identitasnya yang merupakan produk sosial.[30]

Meski soal identitas sosial seakan kemunculannya berawal dari kesadaran diri yang kemudian meluas menjadi kesadaran sosial kolektif, namun identitas sosial juga seringkali dikonstruksi atau dibentuk oleh pihak lain. Hal ini misalnya, secara jelas pernah disampaikan oleh Yekti Maunati dalam bukunya 'Identitas Dayak' bahwa luas diyakini bahwa identitas budaya (dengan sengaja) dibentuk atau dibangun, meski kalangan intelektual saling berbeda pendapat mengenai sejauhmana kontruksi identitas budaya berkaitan

---

[30] Baca selengkapnya dalam Berger dan Luckmann. *Tafsir Sosial atas Kenyataan*. (Jakarta: LP3ES, 1990)

dengan proses-proses tertentu dan pengalaman sejarah yang berbeda-beda.[31]

Yekti, meyakinkan bahwa tak masuk akal jika mendekati masalah budaya atau identitas, dalam hal ini Dayak tanpa melihat kekuatan-kekuatan politik dan ekonomi yang utama dalam kehidupan mereka, meski suatu kebudayaan tak bisa direduksi menjadi realitas-realitas politik maupun meteriil. Pandangan Yekni Maunati yang kemudian lebih dikenal dengan label 'Komodifikasi dan Politik Kebudayaan' ini memandang bahwa identitas budaya sebagai suatu yang sengaja dibangun jelas bertalian dengan seperangkat kepercayaan relatif seputar konsep budaya.

Dalam menggagas perbedaayn budaya, sebagaimana dilansir Yekti, Khan (1995) juga memperkuat bahwa kebudayaan itu sendiri merupakan sebuah kontruksi budaya, dengan mengatakan:

> "sebenarnya, ada dua masalah yang berhubungan dengan citra tentang dunia yang beragam budayanya yang membawa kita pada dimensi-dimensinya yang masing-masing berdiri sendiri. Pertama, yang menjadi fokus perhatian, muncul dari kenyataan bahwa proyek menggambarkan, menerjemahkan, atau menafsirkan 'kebudayaan-kebudayaan lain' dengan berbagai cara mengandung sebuah kesalahan fatal bila proyek tersebut tak pernah berhasil meletakkan kebudayaan-kebudayaan itu kecuali dalam hubungannya dengan, dan karenanya di dalam kebudayaan milik, si manusia yang menafsirkan. Pendapat yang mengatakan bahwa teks-teks barat yang bermaksud menggambarkan 'kebudyaan' kelompok masyarakat ini atau itu adalah artefak-artefak milik 'Barat' dan karenanya sedikit sekali berkaitan dengan *otherness,* sekarang inin telah menjadi pendapat yang standar- sebagian sebagai akibat dari revolusi posstrukturalis dalam memperkuat teks-teks antropologis, dan sebagaian sebagai akibat dari kritik pascakolonial terhadap wacana-wacana Barat". [32]

---

[31] Yekti Maunati, *Identitas Dayak,* (Yogjakarta, LKiS, 2004), hal.23.

[32] Kahn, Joel S., *Culture, Multiculture, Posculture,* (London, Tausand Oaks, an New Delhi, SAGE Publications, 1995), hal. 128)

Penjelasan lebih lanjut, dalam kaitan ini, Khan menyatakan bahwa suara *the other* adalah suara si pengarang. Dia juga memaparkan masalah kedua dengan mengatakan:

> ”Tetapi disini ada masalah kedua, yang tak begitu sering dibicarakan dalam perdebatan-perdebatan terkini tentang siapa yang dan siapa yang seharusnya berwenang untuk berbicara tentang kebudayaan-kebudayaan lain, karena akan ditengarai bahwa kesimpulan tentang puitika posmodern tak membahayakan asumsi bahwa kebudayaan-kebudayaan lain masih ’ada diluar sana’. Bahwa dunia modern masih merupakan mozaik kebudayaan- baru sekaranglah orang yang bisa berhenti verharap untuk lolos dari batasan-batasan sudut-sudut tertentu budaya mereka sendiri”[33]

Lebih jauh, terkait dengan studi etnisitas, Eriksen (1993) dan Picard (1997) juga berpendapat bahwa identitas etnis dibangun sesuai dengan situasi yang ada dan bisa berubah dan identitas-identitas etnis disusun dalam hubungannya dengan sejumlah *other*, dengan mengatakan:

> ”kelompok-kelompok dan kolektivitas-kolektivitas selalu berbentuk dalam hubungannya dengan sejumlah *other*. Identitas bersama bangsa Eropa misalnya, akan selalu harus mendefinisikan dirinya dalam kontras dengan identitas Muslim, Timur Tengah atau Arab, mungkin juga dengan identitas-identitas Afrika, Asia Timur, dan Amerika Utara-tergantung pada situasi sosialnya.”[34]

Sifat penanda identitas yang situasional dan selalu dapat berubah ini contohnya tampak jelas dengan dimasukkannya perbedaan-perbedaan agama, patronase, dan sebagainya ke dalam kontruksi identitas.

---

[33] *Ibid*, hal. 129

[34] Eriksen, Thomas Hylland, *Etnicity and Nationalisme: Antropological Perspective,* (London and Boulders, Colorado, Pluto Press, 1993) hal. 62; Baca juga: *Picard, Michael, Cultural Toursm, Nation-Building, and Regional Culture: The Making of a Balinese Identity*, dalam Michael Phicard & Robert E. Wood (eds.), Tourism, Etnicity, and the State in Asia and Pacific Societes, (Honohulu: University of hawai Press, 1997).

Dengan penjelasan ini, maka dapat dipahami kebudayaan sebaiknya dipandang sebagai produk dari proses-proses budaya sebelumnya dan sebagai sesuatu yang terbuka bagi segala reinterpretasi dan gagasan-gagasan baru serta ausnya komponen-komponen lama. Dengan konseptualiasi kebudayaan seperti ini, maka identitas budaya tak hanya *constructed,* tetapi juga menemukan konteksnya. Demikian halnya, konsep-konsep tentang identitas itu sendiri seyogyanya dipandang sebagai suatu akibat dari adanya sebuah interaksi yang dinamis antara konteks dan sejarah dengan *construct.*

2. Masyarakat dan Perubahan Sosial

Melakukan studi tentang dialektika identitas suatu masyarakat, seperti Dayak Tidung, seperti penelitian ini, juga tak bisa dilepaskan pada telaah teoritik tentang perubahan sosial. Sebab, isu perubahan sosial telah menjadi sasaran kajian sosiologis sejak awal kelahirannya. Sosiologi lahir pada abad 19 sebagai upaya memahami transformasi fundamental dari masyarakat. Bahkan, kajian perubahan sosial bisa disebut sebagai inti sosiologi dan hampir semua kajian sosiologi berkaitan dengan perubahan sosial. Setiap teori ilmu sosial, apapun titik tolak konseptualnya, tentu akan tertuju pada perubahan yang menggambarkan realitas sosial.

Secara teoritik, perubahan sosial dalam lingkungan sosiologis tertentu dimulai dari pemikiran, bahwa lingkungan sosiologis merupakan sistem, satu kesatuan yang kompleks yang terdiri dari berbagai antar hubungan baik pada tingkat makro, mezo maupun mikro.[35] Demikian pula, aspek-aspek dalam kehidupan sosiologis juga merupakan kesatuan sistem, seperti ekonomi, politik, budaya

[35] Pada tingkat Makro, keseluruhan masyarakat dunia (kemanusiaan) bisa dibayangkan sebagai suatu sistem. Di Tingkat Mezo, negara-bangsa *(nation-state)* dan kesatuan politik regional dapat dipandang sebagai sistem. Pada Tingkat Mikro, komunitas lokal, asosiasi, perusahaan, keluarga, atau ikatan pertemanan dapat diperlakukan sebagai sebuah sistem pula.

sebagaimana pernah diulas oleh Talcott Parsons (1902-1979) dengan teori sistemnya.

Perubahan sosial adalah perubahan dalam hubungan interaksi antar orang, organisasi atau komunitas, ia dapat menyangkut "struktur sosial" atau "pola nilai dan norma". Dengan demikian, istilah yang lebih lengkap mestinya adalah "perubahan sosial-kebudayaan" karena memang antara manusia sebagai makhluk sosial tidak dapat dipisahkan dengan kebudayaan itu sendiri.

Guna mengetahui sebuah perubahan sosial pada masyarakat tertentu, cara yang paling sederhana adalah dengan membuat rekapitulasi dari semua perubahan yang terjadi di dalam masyarakat itu sendiri, bahkan jika ingin mendapatkan gambaran yang lebih jelas lagi mengenai perubahan mayarakat dan kebudayaan itu, maka suatu hal yang paling baik dilakukan adalah mencoba mengkap semua kejadian yang sedang berlangsung di tengah-tengah masyarakat itu sendiri. Kenyataan mengenai perubahan-perubahan dalam masyarakat dapat dianalisa dari berbagai segi diantaranya: ke "arah" mana perubahan dalam masyarakat itu "bergeak" *(direction of change)*.

Lalu apa sebenarnya yang dimaksud dengan perubahan masyarakat disini? Kebanyakan definisi membicarakan perubahan dalam arti yang sangat luas. Wilbert Moore misalnya, mendefinisikan perubahan sosial sebagai "perubahan penting dari stuktur sosial" dan yang dimaksud dengan struktur sosial adalah "pola-pola perilaku dan interaksi sosial".[36] *Mac Iver* mengartikan perubahan sosial sebagai perubahan hubungan-hubungan sosial atau perubahan keseimbangan hubungan sosial. *Gillin dan Gillin* memandang perubahan sosial sebagai penyimpangan cara hidup yang telah diterima, disebabkan baik oleh perubahan kondisi geografi, kebudayaan material, komposisi penduduk, ideologi ataupun karena terjadinya digusi atau penemuan baru dalam masyarakat. Selanjutnya *Samuel Koeing* meng-

---

[36] Wilbert E. Maore, Order and Change, Essay in Comparative Sosiology, New York, John Wiley & Sons, 1967: 3

artikan perubahan sosial sebagai modifikasi yang terjadi dalam pola-pola kehidupan manusia, disebabkan oleh perkara-perkara intren atau ekstern.[37]

Demikian juga, Selo Soemardjan memaknai perubahan sosial adalah segala perubahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatan dalam suatu masyarakat, yang mempengaruhi sistem sosialnya, termasuk di dalamnya nilai-nilai, sikap-sikap dan pola-pola perkelakuan diantara kelompok-kelompok dalam masyarakat". Definisi ini menekankan perubahan lembaga sosial, yang selanjutnya mempengaruhi segi-segi lain struktur masyarakat. Lembaga sosial ialah unsur yang mengatur pergaulan hidup untuk mencapai tata tertib melalui norma.[38]

Sementara para ahli lain juga telah banyak sekali mendefinisikan perubahan sosial secara berbeda-beda. Perubahan sosial bisa dimaknai secara beragam sebagaimana diulas oleh Piotr Sztompka dalam bukanya *Sosiologi Perubahan Sosial* (cet. 5:2010) dengan mengutip beberapa pendapat dari beberapa tokoh sosiologi.[39] *Pertama,* perubahan sosial adalah transformasi dalam organisasi masyarakat, dalam pola berfikir dan dalam perilaku dalam waktu tertentu (Macionis, 1987:638). *Kedua,* perubahan adalah modifikasi atau transformasi dalam pengorganisasian masyarakat (Parsell, 1987:586). *Ketiga,* perubahan sosial mengacu pada variasi hubungan antar individu, kelompok, organisasi, kultur dan masyarakat dalam waktu tertentu (Ritzer et, al, 1987:50). *Keempat,* perubahan sosial adalah perubahan pola perilaku, hubungan sosial, lembaga, dan struktur sosial pada waktu tertentu (Farley, 1990: 626). Meski terjadi beberapa definisi akibat perbedaan peletakan tekanan pada jenis perubahan, secara umum dapat dipahami bahwa perubahan sosial merupakan

---

[37] Baca selengkapnya dalam Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Penantar,* (Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1974), hal. 217-218.

[38] *Ibid*.

[39] Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial,* (Jakarta, Prenada, cet. 5, 2010), hal. 5

bentuk-bentuk transformasi struktur dalam hubungan, organisasi dan ikatan-ikatan antar unsur masyarakat.

Perubahan sosial dapat dibedakan menjadi beberapa jenis, tergantung pada sudut mana sebuah pengamatan dilakukan. Apakah dari unsur aspek, fragmen atau dimensi sistem sosialnya. Hal ini disebabkan dalam keadaan sistem sosial itu tidak sederhana, tidak hanya berdimensi tunggal, tetapi muncul sebagai kombinasi atau gabungan hasil keadaan berbagai komponen, meliputi: unsur-unsur pokok seperi jumlah, jenis serta tindakan merke; hubungan antar unsur; berfungsinya unsur-unsur dalam sistem; pemeliharaan batas; subsistem dan lingkungan. Dari hubungan keadaan komponen-komponen sistem sosial tersebut, maka kemungkinan-kemungkinan perubahannya bisa terjadi pada perubahan komposisi, perubahan struktur, perubahan fungsi, perubahan batas, perubahan hubungan antar subsistem dan perubahan lingkungan.

Dengan penjelasan tersebut, maka masyarakat tidak boleh dibayangkan sebagai keadaan yang tetap, tetapi sebagai proses, bukan objek semu yang kaku tetapi sebagai aliaran peristiwa terus-menerus tiada henti. Diakui bahwa masyarakat (kelompok, komunitas, organisasi, bangsa) hanya dapat dikatakan ada sejauh dan selama terjadi sesuatu di dalamnya, seperti adanya tindakan, perubahan, dan proses tertentu yang senantiasa bekerja.[40]

Melengkapi pemahaman ini, *William F. Ogburn* juga berpendapat, ruang lingkup perubahan sosial meliputi unsur-unsur kebudayaan, baik yang material ataupun yang bukan material. Unsur-unsur material itu berpengaruh besar atas bukan-material. *Kingsley Davis* berpendapat bahwa perubahan sosial ialah perubahan dalam struktur dan fungsi masyarakat. Misalnya, dengan timbulnya organisasi dalam masyarakat kapitalis, terjadi

---

[40] *Ibid*.

perubahan-perubahan hubungan antara buruh dengan majikan, selanjutnya perubahan-perubahan organisasi ekonomi dan politik.[41]

Selanjutnya, bahwa dalam perubahan sosial terdapat beberapa pelopor perubahan baik faktor material serta spiritual. faktor-faktor yang menyebabkan perubahan antara lain: a) Keinginan-keinginan secara sadar dan keputusan secara pribadi; b) Sikap-sikap pribadi yang dipengaruhi oleh kondisi-kondisi yang berubah; c) Perubahan struktural dan halangan struktural; d) Pengaruh-pengaruh eksternal; e) Pribadi-pribadi kelompok yang menonjol; f) Unsur-unsur yang bergabung menjadi satu; g) Peristiwa-peristiwa tertentu; h) Munculnya tujuan bersama.[42]

Dalam prosesnya, perubahan sosial biasanya memiliki susunan kerangka, antara lain: yakni a) Perubahan sosial itu dimulai pada suatu masyarakat mana yang pertama-tama mengalami perubahan; b) Kondisi awal terjadinya perubahan mempengaruhi proses perubahan sosial dan memberikan ciri-ciri tertentu yang khas sifatnya; c) Kecepatan proses dari perubahan sosial tersebut mungkin akan berlangsung cepat dalam jangka waktu tertentu; d) Perubahan-perubahan sosial memang disengaja dan dikehendaki. Oleh karenanya bersumber pada prilaku para pribadi yang didasarkan pada kehendak-kehendak tertentu.

Hal ini menurut Sokorin dalam bukunya *Social and Cultural Dynamic* disebut prinsip perubahan imanen (dari dalam). Bahwa Suatu sistem sosio budaya semenjak wujudnya tidak henti hentinya bekerja dan bertindak. Dalam menghadapi lingkungan tertentu sistem itu menimbulkan perubahan, disamping dirinya sendiri juga ikut mengalami perubahan. Karena telah mengalami perubahan, maka dalam menghadapi lingkungan yang sama dengan yang sebelumnya, is memberikan reaksi yang berbeda dari pada

---

[41] Soerjono Soekanto, *Op.Cit.*, hal. 217.

[42] Baca dalam Soerjono Soekanto, *Teori Sosiologi tentang Perubahan sosial.*(Surabaya, Ghalia Indonesia. 1983).

reaksinya yang pertama. Jadi lingkungan tetap sama, tapi sistem itu dan reaksinya berubah. Demikianlah selanjutnya, reaksi yang ketiga terhadap lingkungan yang sama mengalami pula perubahan. Perubahan tidak hanya pada sistem dan reaksinyam tapi juga pada lingkungan itu sendiri.[43]

Selain faktor internal komunitas masyarakat, perubahan sosial yang terjadi pada masyarakat tertentu juga dipengaruhi oleh sejumlah faktor-faktor eksternal. *Pertama,* Kontak dengan kebudayaan lain. salah satu proses yang menyangkut dalam hal ini adalah difusi. Difusi merupakan proses penyebaran unsur-unsur kebudayaan dari perorangan kepada perorangan lain, dan dari masyarakat kepada masyarakat lain. Dengan difusi, suatu inovasi baru yang telah diterima oleh masyarakat dapat disebarkan kepada masyarakat luas di dunia sebagai tanda kemajuan. *Kedua,* Sistem pendidikan yang maju. Biasanya, pada kondisi masyarakat, perubahan akan tercipta jika bersentuhan dengan hasil-hasil pendidikan yang terjadi ; *ketiga,* sikap menghargai hasil karya dan keinginan-keinginan untuk maju. *Keempat,* Toleransi terhadap perbuatan-perbuatan yang menyimpang. *Kelima,* Sistem terbuka dalam lapisan-lapisan masyarakat. Sistem terbuka memungkinkan adanya gerakan mobilitas sosial vertikal secara luas yang berarti memberi kesempatan perorangan untuk maju atas dasar kemampuan-kemampuanya. *Keenam,* Penduduk yang heterogen. Masyarakat-masyarakat yang terdiri dari kelompok-kelompok sosial yang memiliki latar belakang, ras, dan ideologi yang berbeda mempermudahkan terjadinya kegoncangan yang mendorong terjadinya proses perubahan.

Dengan demikian, suatu sistem sosial akan mengalami hambatan perubahan sosial jika terjadi Kurangnya hubungan dengan masyarakat-masyarakat lain, Perkembangan ilmu pengetahuan yang terlambat, Sikap masyarakat yang masih tradisional, Adanya

---

[43] Pitrim A. Sarokin, Social and Cultural Dynamies, (Boston: Sargent, 1957), hal. 415

kepentingan-kepentingan yang telah tertanam dengan kuat sekali atau *vested interest,* Rasa takut akan terjadinya kegoyahan pada integrasi kebudayaan, Prasangka terhadap hal-hal yang asing atau baru dan hambatan-hambatan yang bersifat ideologis.

Lebih jauh, Soekanto dalam bukunya *teori Sosiologi tentang Perubahan Sosial* juga melengkapi pemahaman tentang faktor-faktor lain yang mempengaruhi perubahan sosial, antara lain: 1) Vertambahnya atau Berkurangnya Penduduk. Bertambahnya penduduk yang cepay menyebabkan terjadinya perubahan dalam struktur masyarakat yang diikuti pula dengan perubahan pola kebudayaan masyarakat (pola sikap, pola perilaku dan pola sarana fisik. 2) Penemuan-penemuan Baru. Suatu proses soisial dan kebudayaan yang besar, tetapi yang terjadi dalam jangka waktu yang tidak lama, disebut "inovasi" (innovation). Proses tersebut bermula pada suatu penemuan baru, dikenal sebagai suatu "Discovery". Jalannya penyebaran dan penerimaan unsur baru itu dalam masyarakat yang sering kali menyebabkan berkembangnya hal-hal baru pula yang mendukung penemuan (discovery) tersebut dikenal sebagai proses "invention". 3) Pertentangan (Conflic). Pertentangan dalam masyarakat dapat pula menjadi sebab dari pada terjadinya perubahan sosial dan kebudayaan. Pertimbangan itu bisa terjadi antara orang perorangan dengan kelompoknya atau pertentangan antar kelompok. 4) Terjadinya Pemberontakan (Revolusi) dalam Masyarakat itu Sendiri. Suatu revolusi dalam masyarakat dapat menyebabkan terjadinya perubahan-perubahan besar, baik struktural maupun dalam pola kebudayaan mayarakat. Demikian pula, suatu perubahan sosial dan kebudayaan dapat pula bersumber pada sebabsebab yang berasal dari luar masyarakat itu sendiri seperti berikut ini. 5) Sebab Perubahan Verasal dari Lingkungan Alam Fisik yang Ada di Sekitar Manusia.

3. Masyarakat: Diantara Ruang Hegemoni dan Resistensi

Dalam Tinjauan sosiologi kontemporer, tinjauan teoririk hegemoni dan resistensi juga mewarnai proses perubahan sosial yang

terjadi di masyarakat. Untuk itu, mengkaji Islam Dayak Tidung dalam Dialektika identasnya, juga tak luput dari soal dua teori ini. Hal ini dimaksukan agar proses-proses perubahan sosial yang terjadi pada masyarakat Dayak Tidung mampu dilihat lebih detail proses sosiologisnya.

Hal ini dianggap penting, sebab secara teoritik sebagaimana disebutkan dalam bab pendahuluan dan penjelasan di muka, bahwa kenyataan-kenyataan sosiologis, terlebih soal identitas sosial masyarakat tertentu acapkali kehadirannya dikonstruksi, sengaja dibangun untuk kepentingan-kepentingan tertentu, sehingga kurang menghadirkan dialektika-dialektika yang sebenarnya. Untuk itu mengahdirkan telaah kajian hegemoni dan resistensi bisa menjadi basis sosiologis dan menyelidiki dialektika-dialektika sosiologis, khususnya terhadap Ruang sosiologi Dayak Tidung, sebagaimana kepentingan dalam penelitian ini.

Sebagai tinjauan sosiologis, bicara soal Dayak Tidung saat ini mesti didekati dengan teori postmodernis. Postmodernisme sebagai teori sosiologi kontemporer menggantkan sosiologi klasik, yang dianggap tidak lagi relevan dalam menjelaskan kenyataan-kenyataan sosiologis saat ini. Dengan munculnya bentuk masyarakat "baru", yang disebut dengan masyarakat postmodernis, maka ilmu sosiologi mesti "mengikuti" dengan memberi penjelasan-penjelasan baru. Namun, disamping menjelasakan apa dan bagaimana masyarakat postmodern, sosiologi juga telah "mengabarkannya" dengan menyebutkan bahwa telah muncul jenis masyarakat baru yang tidak bisa lagi dijelaskan dengan konsep dan teori lama.

Menurut Ritzer, teori sosial postmodern menunjukkan adanya tantangan baru. Beberapa teori pokok dalam sosiologi telah ditolak karena dipandang tak lagi mampu menjelaskan perkembangan baru ini. Kehadiran teori postmodern tidak dapat ditolak lagi keberadaannya. Dari sisi teori, jika teori modern berupaya membangun landasan universal, ahistoris, dan rasional; teori postmodern mem-

pertanyakan landasan-landasan tersebut. Alsannya adalah karena landasan-landasan tersebut tidaklah netral.[44]

Demikianlah pula kritik teori postkolonial, karena pandangan ilmuwan Barat yang cenderung bias melihat masyarakat Timur. Postmodernis menolak narasi besar atau metanarasi. Yang cenderung melihat kenyataan masyarakat dengan totalitas dan mengajak lebih pada perbedaan.

Hal ini juga dijelaskan oleh Turner (1998), postmodern menggunakan dua tema, yakni sosiologi kritik sebagai sebuah ilmu, dan robohnya modernitas sebagai simbol kultural yang merubah organisasi sosial dan relasi individu dengan dunia sosial. Postmodern menyerang keyakinan modernitas terhadap ilmu. Kritiknya berkenaan dengan pengetahuan manusia berkenaan dengan tiga hal, yaitu: (1) masalah representasi, apakah bahasa mampu membantu pemahaman kita tentang realitas, (2) masalah kekuasaaan dan vested interest, karena terbukti ilmu tak berkembang secara netral dan karena itu ilmu mesti dipahami dalam konteks kulturalnya, dan (3) masalah kontinyuitas, karena ada diskontinyuitas dalam pengetahuan.

Berkenaan dengan konteks ini, Turner menyebut beberapa ahli yang intinya adalah untuk memperlihatkan bahwa masyarakat postmodern perlu dilihat secara baru, yakni dengan sosiologi post modernisme.[45] Kebenaran bagi kalangan postmodernis adalah kebenaran yg bersifat kontekstual dan plural. Banyak nilai kebenaran di dunia, namun dalam memilih kebenaran perlu diawali dengan refleksi kritis, dan selanjutnya suatu saat harus siap menggantinya jika ternyata kebenaran lain yg baru ditemukan.

Teori postkolonial merupakan satu bentuk teori kritis dalam bentuk-bentuk teori dari postmodernisme. Teori Postkolonial hadir

---

[44] Ritzer, George. *Sociological Theory*. (Mc-Graw, Hill Publication International, 1996)., Edisi keempat.

[45] Turner, Jonathan H. The Structure of Sociological Theory. Sixth edition. Wardsworth Publishing Company, USA. 1998.

terkait dengan konsep utamanya yaitu persoalan relasi yang berbentuk “dominasi-subordinasi”. Relasi ini terjadi mulai dari level makro sampai mikro, mulai dari antar negara sampai dengan antar level masyarakat dan bahkan sampai dengan antar jenis kelamin.

Dalam karakternya, sebagaimana dipaparkan Moore dan Gilbert bahwa Teori Poskolonial yang lahir pada paruh kedua abad ke-20 sering disebut sebagai metode dekonstruktif terhadap model berpikir dualis (biner), meskipun mereka yang mengaku sebagai ahli dengan perspektif postkolonial tidak benar-benar mampu lepas dari jerat ini. Model berpikir dualis yang mengendap dalam ilmu pengetahuan Barat, terutama dalam kajian masalah Timur (orientalism), senantiasa menempatkan kedudukan Barat, penjajah, self, pengamat, dan subyek memiliki posisi yang unggul dibandingkan dengan Timur. Timur adalah terjajah, orang luar, obyek, yang diceritakan, dan seterusnya. Orang Barat modern merasa mereka berbeda dengan orang Timur yang dipandang irasional, emosional, dan kurang beradab.[46]

Postkolonial menunjukkan bahwa apa yang disebut sebagai “dunia ketiga” tidaklah seragam. Ada heterogenitas baik karena wilayah, manusianya, dan kulturnya. Ia juga menunjukkan bahwa ada resistensi tertentu dari Timur kepada Barat. Intinya, post kolonial menyediakan kerangka untuk mendestabilisasi bahwa ada asumsi tersembunyi *(inherent assumptions)* yang melekat dalam pemikiran Barat yang selama ini selalu mengklaim diri sebagai kebenaran tertinggi dan juga universal. Teori postkolonial dikembangkan secara grounded dengan mengangkat berbagai bukti riel hasil kolonialisme, baik secara fisik, politis maupun kultur.

Postkolonial juga merupakan teori yang berasumsikan dan sekaligus mengeksplor perbedaan fundamental antara negara penjajah dan negara terjajah dalam menyikapi arah perkembangan kebudayaannya. Teori ini diterapkan untuk mengkaji karakter budaya

---

[46] Moore-Gilbert, Bart. Postcolonial Theory: Contexs, Practices, Politics. London: Verso, 2000.

yang lahir terutama pada negara-negara dunia ketiga atau negara bekas jajahan pada dekade setelah penjajahan berakhir.

Postkolonial dapat pula dipandang sebagai ancangan teoritis untuk mendekonstruksi pandangan kaum kolonialis Barat (disebut dengan kaum orientalis) yang merendahkan Timur atau masyarakat jajahannya. Secara tegas Edward Said menyebut bahwa teori-teori yang dihasilkan Barat tidaklah netral dan obyektif. Teori tersebut sengaja didesain sebagai sebuah rekayasa sosial-budaya demi kepentingan dan kekuasaan mereka.

Inti kritik dari postkolonial (terhadap kolonialisme) sesungguhnya bukan dalam bentuk penjajahan secara fisik yang telah melahirkan berbagai kesengsaraan dan penghinaan hakekat kemanusiaan, melainkan pada bangunan wacana dan pengetahuan termasuk bahkan bahasa. Postkolonial juga mengritik pendekatan dikotomi yang merupakan simplifikasi yang menyesatkan.

Salah satu tinjauan kritis postkolonial diatas yang cukup terkenal adalah teori hegemoni yang ditelorkan Antonio Gramsi. Hegemoni budaya (*cultural Hegemony*) adalah teori filosofis dan sosiologis, yang berpandangan bahwa masyarakat yang beragam budaya dapat didominasi (memerintah) oleh satu kelas sosial, dengan memanipulasi budaya masyarakat (keyakinan, penjelasan, persepsi, nilai-nilai) sehingga yang berkuasa pandangan dunia kelas dikenakan sebagai norma sosial, yang kemudian dianggap sebagai sebuah ideologi universal yang valid dan status quo bermanfaat bagi semua masyarakat, sementara hanya menguntungkan kelas penguasa.[47]

Hegemoni budaya (*cultural hegemony*) merupakan istilah yang berasal dari bahasa Yunani, yaitu *hegeishtai*. Istilah tersebut berarti yang berarti memimpin, kepemimpinan, atau kekuasaan yang melebihi kekuasaan yang lain.[48] Pada abad ke-20, ilmu politik

---

[47] Alan Bullock and Stephen Trombley, eds. *The New Fontana Dictionary of Modern Thought*, Third Edition. (1999) pp. 387–388

[48] http://en.wikipedia.org/wiki/Cultural_hegemony

memperpanjang denotasi hegemoni (dominasi) sebagai konsep teori pusat hegemoni budaya, penjelasan Marxis tentang bagaimana, oleh manipulasi budaya masyarakat (nilai. sistem), salah satu kelas sosial mendominasi kelas-kelas sosial masyarakat lainnya, dengan pandangan dunia yang membenarkan status quo.

Konsep hegemoni menjadi fenomenal setelah digunakan sebagai penyebutan atas pemikiran Gramsci yang dipahami sebagai ide yang mendukung kekuasaan kelompok sosial tertentu. Adapun teori hegemoni yang dicetuskan Gramsci adalah:

Sebuah pandangan hidup dan cara berpikir yang dominan, yang di dalamnya sebuah konsep tentang kenyataan disebarluaskan dalam masyarakat baik secara institusional maupun perorangan; (ideologi) mendiktekan seluruh cita rasa, kebiasaan moral, prinsip-prinsip religius dan politik, serta seluruh hubungan-hubungan sosial, khususnya dalam makna intelektual dan moral.[49]

Gramsci menjelaskan bahwa hegemoni merupakan sebuah proses penguasaan kelas dominan kepada kelas bawah, dan kelas bawah juga aktif mendukung ide-ide kelas dominan. Di sini penguasaan dilakukan tidak dengan kekerasan, melainkan melalui bentuk-bentuk persetujuan masyarakat yang dikuasai.

Bentuk-bentuk persetujuan masyarakat atas nilai-nilai masyarakat dominan dilakukan dengan penguasaan basis-basis pikiran, kemampuan kritis, dan kemampuan-kemampuan afektif masyarakat melalui konsensus yang menggiring kesadaran masyarakat tentang masalah-masalah sosial ke dalam pola kerangka yang ditentukan lewat birokrasi (masyarakat dominan). Di sini terlihat adanya usaha untuk menaturalkan suatu bentuk dan makna kelompok yang berkuasa .

Dari pemahaman ini, maka terlihat kelas dominan melakukan penguasaan kepada kelas bawah menggunakan ideologi. Masyarakat

---

[49] Gramsci, Antonio Joseph A. Buttigieg. ed. *Prison notebooks*, (New York City: Columbia University Press, 1992). pp. 233–238.

kelas dominan merekayasa kesadaran masyarakat kelas bawah sehingga tanpa disadari, mereka rela dan mendukung kekuasaan kelas dominan. Sebagai contoh dalam situasi kenegaraan, upaya kelas dominan (pemerintah) untuk merekayasa kesadaran kelas bawah (masyarakat) adalah dengan melibatkan para intelektual dalam birokrasi pemerintah serta intervensi melalui lembaga-lembaga pendidikan dan seni.

Dengan kehadiran teori ini, maka studi tentang dialektika identitas Dayak Tidung dalam relasi sosial agama di Kalimantan mesti bisa diarahkan pada telaah-telaah dialektis yang terjadi di dalamnya. Misal dengan melihat bagaimana peran-peran kekuasaan dalam mengkonstruksi pembentukan identitas Dayak Tidung, perebutan-perebutan citra atas nama Dayak Tidung oleh elit-elit Tidung, peran penguasa dalam proses Islamisasi Tidung, perebutan otoritas adat baik secara personal, organisasi maupun kelembagaan Tidung, sekaligus dekonstruksi citra-citra Dayak Tidung yang selama ini terjadi. Demikian juga, peran non Tidung dalam konstruksi kenyataan-kenyataan sosial Tidung di Kalimantan.

Selain teori Hegemoni yang bisa digunakan dalam alat telaah, teori poskolonial lain yang bisa bermanfaat dalam kajian ini adalah teori Resistensi. Antara hegemoni-donimasni dan resistensi memiliki relasi kuat, sebab keduanya berada dalam lingkup kekuasaan-subordinasi. Tema resistensi atau perlawanan menjadi tema penting yang menarik bagi para antropolog kontemporer. Tema ini menjadi trend sebab menelaah kasus-kasus yang gampang diamati serta bersifat empiris. Resistensi dianggap berciri kultural sebab muncul melalui ekspresi serta tindakan keseharian masyarakat.

Isu resistensi sudah mulai mencuat sejak tahun 1960-an.[50] Pada saat itu, mulai mencuat berbagai gugatan pada ilmu sosial yang

---

[50] Situasi tahun 1960-an adalah situasi ketika berbagai rezim totaliter sedang berjaya seperti Hitler di Jerman, Mussoulini di Italia, serta berbagai rezim lainnya di Afrika. Situasi ini kerap menjadi ancaman bagi sejumlah ilmu sosial sebab harus

dianggap menganut paradigma positivistik sehingga kerap mereduksi manusia dalam angka-angka dan kehilangan spirit untuk melakukan perubahan.

Dalam khasanah antropologi, sesungguhnya telah mulai tampak benih-benih kritik internal atau refleksi yang bisa pula dilihat sebagai upaya resistensi pada arus-arus besar dalam antropologi. Kritik itu mencuat ketika Talal Asad mengeluarkan buku berjudul *Anthropology as Colonial Encounter*, dimana ia melihat realitas bahwa imajinasi para antropolog seakan-akan masih diharu-biru oleh imajinasi para penjelajah Eropa yang terobsesi menemukan masyarakat primitif untuk dianalisa dan ditekuk dalam satu kategori. Imaji tentang penaklukan, kekuasaan, serta menemukan masyarakat primitif dan eksotik telah membimbing antropolog pada bentuk etnografi dan pelukisan hingga daging dan sum-sum masyarakat tersebut.

Di kalangan ilmuwan sosial, resistensi terkadang dimaksudkan dalam paradigma konflik, padahal memiliki bentuk yang berbeda. Resistensi galibnya menjadi titik tengah dari dinamika teori konflik Marxian dan teori konflik Non-Marxian. Jika konflik masih berkutat pada frame teoritis dalam melihat realitas, maka resistensi menekankan pada aspek empiris serta melakukan sensitizing atau dialog secara kreatif terhadap realitas sosial. Inilah yang kemudian menjadi titik tengah atau jalan keluar dari kecenderungan teori konflik yang lebih melihat persoalan dari atas sehingga sarat dengan adanya generalisasi.

Resistensi lebih menekankan pada aspek manusia. Ini menjadi pendekatan baru yang berjalan selaras dengan lahirnya berbagai studi etnografi baru *(new etnography)* yang mengalami pergeseran memandang manusia yaitu dari obyek ke subyek. Geertz (1973) mengatakan, antropolog tampaknya harus berada di tengah-tengah karena

---

mereproduksi pengetahuan yang menguntungkan satu rezim. Pada saat inilah muncul ilmu sosial kritis yang tidak hanya melakukan kritikan pada ideologi, namun juga mengkritik konfigurasi sistem sosial yang represif.

posisinya yang tidak melulu pemikiran teori, melainkan lapangan empiris yang langsung bersumber dari warga masyarakat yang nyata. Gagasan tentang resistensi berada pada posisi di tengah-tengah di antara pemikiran Marxisme dalam antropologi dan pemikiran antropologi simbolik yang lebih berorientasi pada kebudayaan atau yang memiliki sensitivitas budaya.[51]

Resistensi bermaksud melakukan rekonsiliasi dari dua kutub pemikiran antropologi sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Jika jalan tengah ini diterima, maka isu materi yang ada pada kajia Marx bisa tercermin dalam kajian antropologi yang menganalisis berbagai peristiwa lokalitas. Studi resistensi dapat dilihat pada studi James Scott dan Anna L Tsing yang melihat persoalan pada tingkat lokal, negara, regional, dan global. Artinya, dinamika atau perubahan yang terjadi tidak semata disebabkan aspek materi sebagaimana yang diisyaratkan para penganut materialisme kebudayaan. Isu resistensi juga muncul dalam pemikiran sejumlah Marxis seperti Antonio Gramsci yang lebih melihat pada persoalan ideologi ketimbang material. Resistensi juga menyediakan ruang yang lebih luas bagi kajian-kajian yang inovatif dan menunjukkan bagaimana sumber daya lokal bisa menghadapi orang-orang yang berada pada struktur di tingkat global.

Resistensi terkadang dimaksudkan dalam paradigma konflik, padahal memiliki bentuk yang berbeda. Resistensi mestinya menjadi titik tengah dari dinamika teori konflik Marxian dan teori konflik Non-Marxian. Jika konflik masih berkutat pada frame teoritis dalam melihat realitas, maka resistensi menekankan pada aspek empiris serta melakukan sensitizing atau dialog secara kreatif terhadap realitas sosial. Inilah yang kemudian menjadi titik tengah atau jalan keluar dari kecenderungan teori konflik yang lebih melihat persoalan dari atas sehingga sarat dengan adanya generalisasi.

---

[51] http://kritisfrombali.blogspot.com/2011/03/istilah-istilah-dalam-teori-kritis.html

Terdapat lima komponen dasar tentang Resistensi: 1) Tindakan resisten (resistance behaviors). Dibagi lagi menjadi apati (tidak aktif, menjauhi, dan kurangnya ketertarikan), resistensi pasif (tindakan menghambat, memberi alasan untuk menghindari), resistensi aktif (menyuarakan ketidak sukaan dan mengajak orang lain untuk tidak suka), dan resistensi agresif (menyerang sistem, memboikot, bahkan sampai menghancurkan); 2) Objek resistensi (object of resistance). Berhubungan dengan isi apa yang diresisten; 3) Ancaman yang dirasakan (perceived threats), yaitu perasaan emosional yang berlebihan atau merasakan situasi yang berbahaya; 4) Kondisi awal (initial conditions). Kondisi awal seperti distribusi kekuasaan atau kegiatan rutin yang stabil mempengaruhi resistensi yang dirasakan; 5) Subjek resistensi (subject of resistance), yaitu entitas yang melakukan tindakan resisten. [52]

Resistensi (perlawanan) sebenarnya merupakan tindakan dilakukan oleh masyarakat lennah yang berada pada struktur bawah terhadap pihak kuat yang berada pada struktur atas/ penguasa. Hubungan di antara satu pihak yang Iemah (masyarakat) dan pihak lain yang kuat (penguasa) menurut Barnard dan Jonathan sesungguhnya berada pada suatu hubungan kekuasaan yang tidak seimbang.[53]

Fenomena resistensi tersebut semakin menguat seiring dengan meningkatnya kesadaran masyarakat, derasnya arus informasi, serta terbukanya ruang kebebasan untuk mengekspresikan sikapnya secara lebih leluasa setelah terkungkung dalam rezim otoritarian54. masyarakat sebagai pihak yang tidak memiliki otoritas atau kekuasa-

---

[52] *Ibid*.

[53] Berhard, Alan dan Jonathan Spencer, *Encylopedia of Social and Cultural Anthoropology*, (London: Routledge), hal. 489

[54] Manan, Munafrizal, *Gerakan Rakyat Melawan Elite,* (Yogyakarta: Resist Book, 2005), hal. 3.

an pun dapat melakukan resistensi dalam berbagai bentuk sesuai dengan sumber days dan kemampuan yang dimiliknya.[55]

Karena hubungan kekuasaan yang tidak seimbang, pihak lemah yang berada pada struktur bawah berusaha menyeimbangkan hubungan mereka melalui resistensi agar tidak terlalu. tertekan/ tertindas. Bentuk-bentuk resistensi tersebut termanifestasi verdasarkan tujuan mereka melakukan aksi. Dalam berbagal literatur, disebutkan bahwa bentuk tipikal resistensi yang sering dilakukan oleh masyarakat perdesaan dan dalam kaitan dengan pembangunan infrastruktur dapat dibagi menjadi tiga bentuk.

Pertama, resistensi tertutup (simbolis/ideologis) seperti gosip, fitnah, penolakan terhadap kategori-kategori yang dipaksakan kepada masyarakat, serta penarikan kembali rasa hormat kepada pihak penguasa. Menurut Scott, bentuk resistensi ini muncul karena masyarakat sepeti petani (di desa) tidak berpretensi mengubah sistem dominasi, tetapi hanya untuk menolak sistem yang berlaku yang bersifat eksploitatif dan tidak adil.56 Tujuan bentuk resistensi tertutup ini menurut Bloch adalah untuk mengurangi eksploitasi atas diri mereka.[57]

Kedua, semi-terbuka seperti protes sosial dan demonstrasi mengajukan klaim kepada pihak yang berwenang. Scott mengatakan, bentuk resistensi ini diwujudkan untuk menghindari kerugian yang lebih besar yang dapat menimpa dirinya.[58] Bentuk resistensi ini juga dapat dilakukan secara legal melalui pengadilan seperti temuan Cai di Cineserta Zrobek dan Magdalena di Polandia di mana masyarakat melakukan resistensi terhadap pembangunan infrastruktur jalan dan

---

[55] Scoot, James C, *Perlawanan Kaum Tani,* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993), hal. 303

[56] Scott, James C, *Op. Cit.,* hal. 302.

[57] *Ibid,* hal. 323

[58] *Ibid.* ha1.303.

perumahan dengan cara berperkara melalui jalur hukum[59]. Menurut Bloch, resistensi semi-terbuka pada dasarnya merupakan kelanjutan atau peningkatan dari resistensi tertutup dan sudah mengarah pada terjadi huruhara.

Ketiga, terbuka (sungguhan) merupakan bentuk resistensi yang terorganisasi, sistematis, dan berprinsip. Menurut Scott, resistensi terbuka ini mempunyai dampak-dampak yang revolusioner. Tujuannya adalah berusaha meniadakan dasar dari dominasi itu sendiri. Manifestasi dari bentuk resistensi ini adalah digunakannya cara-cara kekerasan (*violent)* seperti pemberontakan[60]

Sementara itu, terjadinya resistensi masyarakat dapat diakibatkan oleh berbagai faktor. *Pertaina,* faktor sosio-psikologis yakni masyarakat mengalami deprivasi relatif yang menurut Gun terjadi karena adanya kesenjangan antara harapan dan kemampuan/kenyataan yang dialami oleh masyarakat. *Kedua,* faktor sistem budaya yang menurut Bluth sudah tidak sesuai lagi tatanan nilai dan norma yang telah terinternalisasi dalam tatanan kehidupan masyarakat. *Ketiga,* faktor struktural yakni adanya kondisi struktural (sosial politik) yang menurut Smelser memungkinkan masyarakat mempunyai ruang gerak dalam memanifestasikan aspirasinya.[61]

Dengan Tinjauan teori ini, maka melihat dialektika Identitas Dayak Tidung dalam relasi sosial agama juga meniscayakan fenomena-fenomena resistensi komunitasnya baik tingkatan

---

[59] Lihat, Cai, Yongshun, "China's Moderate Middle Class: The Case of Homeowers Resistance" dalam Jurnal *Asian Survey.* Vol 45. 2005. The Regent of The University of California. Diakses dari littp://www. Upress.edu.journals/right.htm.; juga: Zrobek, Sabina dan Magdalena Zachas. "The Analysis of Conflict Concerning Urban Area Use: A Case of Olsztyn Poland" dalam Jurnal *International Journal of Strategic Property Matzgement.* Diakses dari http/www.ijspm.vgtu.lt

[60] Scott, James C, *Op.cit* hal. 306

[61] Lihat, Herper, Charles L, *Exploring Social Change,* (New Jersey: Prentice-Hall Inc, 1989), hal. 133

sederhana maupun tinggi. Dayak Tidung mesti juga dilihat sebagai komunitas yang berdaya dalam memperjuangkan komunitas diri berdasarkan kesadaran sosiologisnya.

D. Relasi Masyarakat dan Agama

Melakukan studi tentang Dayak Tidung, yang banyak dikenal sebagai komunitas Dayak Muslim yang mendiami kawasan Kalimantan bagian utara, juga tak luput dari terori relasi Agama dan Masyarakat. Hal ini disebabkan, dalam prespektif sosiologis, agama dipandang sebagai system kepercayaan yang diwujudkan dalam perilaku sosial tertentu.[62] Ia berkaitan dengan pengalaman manusia, baik sebagai individu maupun kelompok. Sehingga setiap perilaku yang diperankan akan terkait dengan system keyakinan dari ajaran agama yang dianutnya.

Dalam studi dialektika dan relasi sosial-agama, agama senantiasa dipandang sebagai sistem kepercayaan yang diwujudkan dalam perilaku sosial tertentu. Untuk itu agama disandingkan dengan budaya. Karena ia berkaitan dengan pengalaman manusia baik secara individual maupun kelompok, sehingga setiap prilaku yang diperankannya akan terkait dengan sistem keyakinan dari ajaran agama yang dianutnya. Jadi, keagamaan yang sifatnya subjektif dapat diobjektifkan dalam berbagai ungkapan dan prilaku, dan keduanya mempunyai struktur tertentu yang dapat dipahami.

Terkait dengan hal ini, setidaknya terdapat lima dimensi beragama; 1) dimensi keyakinan; 2) dimensi praktik keagamaan; 3) dimensi pengalaman keagamaan; 4) dimensi pengetahuan agama dan 5) dimensi konsekuensi yang mengacu kepada identifikasi akibat-

---

[62] Lihat Henri L. Tischler dalam *Intoduction to Sociologi*, (Chicago: Holt, Rinehart and Winston, 1990), hal. 380.

akibat keyakinan, praktik, pengalaman dan pengetahuan seseorang yang selalu berproses.[63]

Mengkaji hubungan Islam dengan tradisi lokal memang tidak bisa meninggalkan konsepsi tersebut di atas. Agama dan masyarakat memang terjadi hubungan interdependensi. Joachim Wach menunjukkan bahwa hubungan timbal balik tersebut dapat terwujud dalam agama yang mempunyai keberpengaruhan terhadap masyarakat. Begitu pula sebaliknya. Semisal pembentukan, pengembangan dan penentuan kelompok keagamaan yang spesifik dan masyarakat dapat memberikan pengaruh terhadap agama, seperti terwujud dalam keragaman perasaan dan sikap keagamaan yang terdapat dalam kelompok sosial tertentu. Di sini dapat dipahami bahwa agama atau kepercayaan pada dasarnya tak berdiri sendiri. Selain dibentuk oleh substansi ajarannya, agama sangat dipengaruhi oleh struktur sosial dimana suatu keyakinan dimanivestasikan oleh para pemeluknya. Sehingga, di satu sisi agama dapat beradaptasi dan disisi lain dapat berfungsi sebagai alat legitimasi dari proses perubahan yang terjadi di sekitar kehidupan para pemeluknya.[64]

Mengkaji keberagaman sebuah masyarakat tidak akan sampai kepada pemahaman yang utuh apabila kita berhenti pada aspek eksternal ini. Sebab hal-hal kasat mata yang dapat dilihat dari masyarakat beragama bukanlah agama itu sendiri walaupun hal itu sangat penting. Namun agama adalah sebuah jalan di mana seseorang dapat menjalankan pola-pola hidupnya. Simbol-simbol penting di dalam sebuah ritual serta institusi agama menjadi lebih berarti jika hal itu diteliti maknanya di dalam kehidupan bermasyarakat. Disinilah *objektivasi* terjadi. Objektifikasi merupakan momen interaksi sosial di

---

[63] C.Y Glock, R. Stark, *Religion and Society Intension,* (Chicago, Rand McNally, 1965), h. 57.

[64] Baca Joachim Wach, *Sociology of Religion,* (Chicago, 1943)

dalam dunia intersubyektif yang dilembagakan.[65] Pada akhirnya, dengan kekuatan lingkungannya, manusia cenderung melakukan *internalisasi* untuk menemukan pola-pola kesamaan agar bisa berinteraksi.

Agama dalam konteks budaya ada dalam wilayah dialektika ini. Manusia cenderung melakukan pemaknaan baru terhadap sistem nilai suatu masyarakat, lalu mengemukakannya dengan simbol budaya yan telah tersedia. Namun ketika pemaknaan baru manusia tersebut terjebak pada hal-hal yang materiil, maka dibutuhkan sesuatu yang bisa melepaskannya, yaitu kekuatan nilai transenden. Suatu pemaknaan transenden inilah yang kemudian disebut agama. Dengan demikian, agama berawal dari proses objektivasi tertentu yang ver-nilai transenden. Dalam fase selanjutnya, transenden yang 'rasa' ini akan di artikulasikan dalam bentuk simbol-simbol budaya asal. Dari siniliah tejadinya ritual, upacara keagamaan dan simbol-simbol agama.

Dalam proses selanjutnya, Kahmad dalam *Sosiologi Agama* mengungkapkan bahwa ketika suatu agama masuk pada masyarakat lain di luar masyarakat pembentuknya, maka agama itu akan mengalami proses penyesuaian dengan kebudayaan yang telah ada sehingga ada 'kompromi' nilai dan simbol antar agama yang masuk dengan kebudayaan asal dan menghasilkan bentuk baru yang berbeda dengan agama atau budaya asal. Disinilah, agama mengalami proses *sublasi*, proses pemberian pengakuan atas kerja budayanya dalam bingkai objektivasi. Di wilayah ini pula, agama baik sebagai produk maupun proses kebudayaan juga akan mengalami *fluiditas*, sebuah bentuk pelenturan-pelenturan ketika masuk pada wilayah kebudayaan lain. Pelenturan ini membuat simbol kebudayaan tersebut bermetamorfosis dalam maknanya yang baru.[66]

---

[65] Baca dalam Ahidul Asror, "Ritual Islam Tradisional" dalam *Jurnal Istiqro'*, Vol. 06 Nomor 01 Tahun 2007, h. 201-232

[66] Kahmad, *Op.Cit.*, h. 74-79.

Dengan kaca mata di ataslah, maka berbagai wujud Islam di beberapa belahan nusantara seperti Islam pada komunitas Jawa, masyarakat Tengger, Suku Sasak, dan lain sebagainya seyogyanya dilihat sebagai bagian dari proses di atas.

* * *

Al hasil, dengan menghadirkan beberapa tinjauan teoritik antara lain mayarakat dan rekonstruksi sosial, dialektika identitas, perubahan sosial, hegemoni, resistensi dan interrelasi agama dan masyarakat ini, dimaksudkan untuk bisa menjadi pisau analitis yang lebih tajam dalam melihat kenyataan-kenyataan sosiologi terhadap studi "Islam Dayak: dialektika identitas Dayak Tidung dalam relasi sosial-agama di Kalimantan ini.[]

BAB III

MENGENAL DAYAK TIDUNG DI KALIMANTAN

A. Profil Dayak Tidung

MELAKUKAN telaah sosiologis, khususnya keberadaan komunitas etnis Dayak Tidung tidak bisa dilepaskan dari pembahasan tentang Dayak secara umum. Penggambaran tentang Dayak juga mesti dilihat dalam konteks saat ini, sebab etnis Dayak bukanlah realitas objektif yang statis, melainkan realitas yang terus berkembang, termodernkan dan telah melakukan sejumlah komodifikasi identitas 'baru'nya.

Meski terdapat sisi, dimana para ilmuwan, khususnya para antropolog klasik yang telah banyak memberikan konstribusi dalam penggambaran profil, keberadaan dan fenomena etnisitas seringkali mendekatinya sebagai realitas objektif yang statis, serba 'eksotik' dan kurang melihat pergulatan-pergulatan perubahan identitasnya, Namur mereka juga telah memberikan konstribusi berarti dalam ruang studi pembentukan identitas etnis tertentu.

Secara luas, istilah 'Dayak' dikenal sebagai masyarakat/ etnis asli Kalimantan, sering di identikkan sebagai kelompok yang eksotik, lekat dengan citra pedalaman dan terasing, terbiasa dengan berburu kepala manusia (makan manusia), tinggal di rumah panjang *(lamin)*, menggunakan parang *(mandau)* dan sumpit *(tulup)*, berciri fisik mata sipit

dengan telinga *(cuping)* panjang, berladang secara berpindah-pindah dan lekat dengan tari-tarian dalam upacaya adat.[1]

Dari banyak studi, Dayak dalam aspek religiusitas dan asal usulnya, sering tercitrakan sebagai komunal yang animisme. Dayak juga sering didefinisikan sebagai orang-orang non Muslim atau non Melayu yang merupakan penduduk asli Kalimantan pada umumnya.[2] Definisi seperti ini sampai sekarang kerap kali digunakan sebagai ukuran untuk mengidentifikasi identitas Dayak *(Dayak identity).* Suku Kutai, Banjar, dan Paser di Kalimantan yang menurut beberapa antropolog, juga mulanya beretnis Dayak dan kemudian masuk Islam, tidak lagi diidentifikasi ke'dayak'kannya karena tidak lagi menganut animisme. Mereka yang telah memeluk Islam kemudian disebut *Halo'*, dan tak teridentifikasi sebagai orang Dayak. Bahkan, saat ini Dayak lebih dikenal sebagai Kristen sebagai agama formalnya. Jika disebut Dayak, seringkali tersubjektifikasi bahwa mereka kristen.

Sampai saat ini, arti kata 'Dayak' masih diterjemahkan secara berbeda-beda. Beberapa arti Dayak antara lain berarti 'manusia', 'pedalaman', 'hulu sungai', 'asli' atau 'pribumi'. Orang-orang Iban, salah satu rumpun Dayak misalnya lebih mengenal dengan arti

---

[1] Studi-studi antropologi yang menggambarkan hal ini adalah studi asing (Barat) seperti Carl L. Hoffman dengan *the Punan: Hunters and Gatherers of Borneo* (Ann Arbor, Michigan: Umi Research Press, 1986), Michael Hitchcock dan Victor T. King dalam *Image Malay-Indonesian Identities* (New York, Oxford University Press, 1997), Robert McKinley dengan *Studies in Borneo Societies: social Process and Anthropological Explanation* (Centre for Southeast Asian studies: Northern Illionis University, 1976), Frank M. Lebar, *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia, Volume I Indonesia, Andaman Island and Mandagascar* (New Haven, Human Relations Area Files Press, 1972), William Conley dalam *The Kalimantan Kenyah: A Study Tribal Conversion in Terms of Dinamic Cultural Themes* (Ann Arbor Michigan, School of World Mission, 1973) dan sebagainya. Peneliti Pribumi antara lain: Fridolin Ukur, *Kebudayaan Dayak: Tinjauan Umum tentang ciri-ciri Kebudayaan suku-suku Asli di Kalimantan* (Yogyakarta: Aditya Media, 1992), Angguk Lamis, *Pola Pengasuhan Hak atas Tanah Pada Kenyah Leppo' Maut* (Kalimantan Timur, WWF-IP, 1992), Edi Patebang dengan *Dayak Sakti: Ngayau, Tariu, Mangkok Merah, Konflik Etnis di Kalbar 1996/1997,* (Pontianak, Institut Dayakologi, 1998).

[2] Michael Hitchcock , Victor T. King, *Tourism in South East Asia,* (New York, Routledge, 1993), hlm 29.

manusia. Sementara sub rumpun lain seperti Tunjung dan Benuaq lebih mengartikannya sebagai hulu sungai.[3] Bahkan, ada juga pendapat yang mengartikan istilah Dayak yang menyamakannnya dengan istilah di Jawa Tengah yang berarti perilaku 'yang tak sesuai atau tak pada tempatnya'.[4] Sementara pengamat lain mengartikan Dayak sebagai sebuah karakteristik personal tertentu yang menunjuk pada orang Kalimantan yang kyat, tangguh, gagah, berani dan berani. Arti ini muncul karena kata 'Dayak' hampir memiliki persamaan dengan kata Daya', Dyak, Daya dan Dayak.[5] Pengartian terakhir ini dalam konteks saat ini, sering ditemui di Kabupaten Kutai Kartanegara yang menggunakan istilah 'Gerbang Dayaku' sebagai motto pembangunannya.

Sebagai etnis besar dengan ruang geografis yang luas, Dayak memiliki sekitar 450 sub suku yang tersebar di seluruh Kalimantan. Terdapat banyak versi tentang pembagian kelompok sub suku Dayak tersebut. Riwut (1958) misalnya, membagi Dayak menjadi 12 suku dan setiap sukunya terbagi menjadi sub-sub suku, antara lain: Ngaju, Apo Kayan, Klementan, Iban, Murut, Punan, dan Ot Danum. Ngaju terdiri dari sub Ngaju sendiri, Maanyan, Lawangan dan Dusun. Apo Kayan terdiri dari Kenyah, Kayan, dan Bahau. Elementan terdiri dari Klementan sendiri dan Ketungan. Murut terdiri dari Idaan/Dusun, Tidung dan Murut. Punan terdiri dari Basap, Punan dan Ot. Sementara Ot Danum dikenal dengan sub suku dirinya sendiri. Tiap-tiap kelompok ini masih bisa terdiri dari banyak kelompok-kelompok sub suku lagi.[6]

---

[3] Mikhail Coomans, *Manusia Dayak:Dahulu, Sekarang, Masa Depan,* (Jakarta, Gramedia, 1987), hal. 6

[4] Victor T. King, *The People of Borneo,* (Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell, 1993), hal. 30

[5] Baca dalam Yekti Maunati, *Op.Cit,* hal. 60.

[6] *Ibid,*

Kennedy membagi sub suku Dayak menjadi 6 kelompok, yakni Kenyah-Kayan-Bahau, Ngaju, Dayak darat, Klementan-Murut, Iban dan Punan. Pembagian-pembagian Dayak menjadi banyak sub suku diyakini mereka berasal dari kelompok yang sama. Perbedaan geografis dan demografi yang terproses cukup lama lah yang menyebabkan Dayak menjadi terpecah-pecah. Menurut Ukur (1992), meski terbagi ke dalam kelompok-kelompok suku, mereka masih memiliki kesamaan-kesamaan dari asal usul yang sama, yakni dari propinsi Yunnan.[7] Dalam Ensiklopedi Kaltim yang diterbitkan Biro Humas Propinsi Kaltim sendiri, mengakui bahwa Dayak memiliki 7 suku besar dan 405 suku kecil yang merasal dari Myanmar dan Thailand di Asia yang memiliki ciri-ciri fisik yang sama yakni warna kulit yang kekuning-kuningan dan tiga nama yang terdiri dari tiga suku kata.[8]

1. Siapakah Tidung?

Dari penjelasan umum tentang Dayak dan komposisinya diatas, maka dapat dimengerti Bahwa Tidung merupakan Dayak dari sub suku sub Murut. Tidung merupakan sub suku Dayak yang 'tanah

---

[7] Fridolin Ukur, 1992, *Op.Cit.*, hal. 27-28.

[8] Ketujuh suku Dayak tersebut terdiri: 1) Ngaju terdiri 53 anak suku, meliputi Bara Dia, Aloh Katingan, Kahayan, Kapuas, Manyan yang terdiri 41 anak suku, diantaranya Patai, Jangkung, Paku, Paju sepuluh dll; Dayak Lawangan terdiri 21 suku seperti Ajus, Bawu, Purui dll; 2) Apo Kayan terdiri Dayak kenyah yang terdiri 24 sub suku seperti kenyah, nyibung, lepo payah, lepo tau dll; Dayak Kayan terdiri 10 anak suku seperti Umah Pliau, Umah Samuka, Umah Lasung dll; Dayak Bahau terdiri 26 anak suku seperti Bahau, Long Glat, Modang dll; 3) Iban terdiri 11 anak suku seperti Balau, Undup, Kumpeng, seru dll; 4) Klementan terdiri Dayak Klementan dan Dayak Ketunggu yang masing-masing terdiri dari 47 anak suku; 5)Murut terdiri dari Dayak Murut yang terbagi 20 sub suku seperti Papar, Dalit, Kiau, Raran, Miri, Dumpa dll; Dayak Tidung yang terdiri dari 10 sub suku; Dayak Idaan yang terdiri dari 6 suku kecil; 6) Dayak Punan terdiri dari Punan (Busang, Long Wai, Aput, Baha, Berusu, Nyibung Siang,dll), Basap terdiri 20 sub kecil (Kinaru, Sidung, Long Gi, Maning dll), Dayak Ot terdiri 5 suku kecil (ot Parau, ot Marikit, ot Siau dll); 7) Dayak Ot Danum terdiri 61 sub kecil seperti Lebang, Udan dll. Baca selengkapnya dalam Djumrie Obeng, *Ensiklopedi Kaltim* (Samarinda, Biro Humas Prop Kaltim, 2004), hal. 53-54

asal'nya berada di bagian utara Kalimantan. Sebaran Tidung saat ini bukan saja mendiami wilayah Indonesia, tetapi juga tersebar di Malaysia seperti semenanjung Sabah, Tawau, Kinabalu, Sandakan dan disinyalir juga beberapa daerah-daerah lain seperti Negara Brunei Darussalam dan philiphina.

Hampir sama dengan arti Dayak, istilah Tidung (ditulis terkadang Tidung, Tidoeng, Tideng, Tidong) juga diartikan secara berbeda. Ada yang memberi arti 'gunung' dan ada yang menyebutnya sebagai 'tempat tinggal'. Menurut keterangan, arti gunung diambil karena secara geografis, mayoritas orang-orang tidung pada awalnya menempati daerah-daerah perbukitan atau dataran yang lebih tinggi di sekitar laut di wilayah utara Kalimantan.

Namun berbeda dengan makna gunung pada umumnya seperti di wilayah jawa yang relatif masuk ke 'pedalaman', arti gunung disini adalah daratan yang lebih tinggi disekitar laut. Hal ini sekaligus digunakan sebagai penanda, bahwa 'pedalaman' disini berbeda dengan kebanyakan Dayak umumnya yang tinggal di pedalaman Kalimantan dalam arti 'hulu sungai'.[9]

Entah mana yang paling tepat, kata Tidung di Kabupaten Tana Tidung masih ditulis dengan istilah "Tideng" yang menurut masyarakat setempat juga diartikan "Gunung". Di KTT misalnya, penyebutan Tidung Pala masing tertulis "Tideng Pale". Menurut masyarakat, Kata Tideng Pale berasal dari Bahasa Tidung yang artinya "Gunung Hambar" artinya daerah tersebut terdapat Gunung yang dibawahnya mengalir Sungai sesayap yang apabila pada musim Kemarau adalah merupakan perbatasan antara air Tawar dan air Asin dari Laut. Dilihat topografinya, daerah Tidung Pala memang menunjukkan daerah perbukitan/gunung yang terletak di pinggir sungai sesayap Kab. Tana Tidung.

---

[9] Wawancara dengan H, Mochtar Basry Idris (Kepala Adat Besar Tidoeng Kalimantan, Tarakan, 29/11/2011.

Ketika dikonfirmasi lebih jauh, mengapa gunung?, padahal Tidung saat ini dikenal sebagai etnis yang mayoritas bekerja di sektor nelayan (laut). Dalam termonilogi orang-orang Tidung saat ini, 'Gunung' adalah asal tempat tinggal mereka, Namun setelah secara massif bersentuhan dengan interaksi orang-orang luar dari berbagai bangsa, orang-orang Tidung banyak berpindah ke pinggir-pinggir laut, sekaligus menandai perpindahan mata pencaharian dari sektor verkebun menjadi nelayan. Hal ini juga sekaligus, menjadi simbol bahwa orang tidung tidak mau lagi disebut sebagai orang gunung, sebab telah menjadi 'raja' atau mengenal kerajaan, kesultanan dan Muslim.

Modifikasi arti ini sekaligus menandai sebuah istilah ideologis yang menunjukkan bahwa masyarakat tidung saat itu terlebih dahulu 'lebih maju' dari kebanyakan Dayak lain karena telah memiliki struktur kerajaan, seperti kerajaan Tidung, Bulungan dan Gunung Tabur di Berau yang dikenal sebagai kasultanan Islam di Kalimantan bagian Utara.

Meski sebagian Dayak Tidung (Muslim) kini tidak mau lagi disebut orang gunung, tetapi sebagian mereka tetap ada yang tinggal di pegunungan. Mereka ini dikenal dengan kelompok Tidung dari rumpun yang sama, *murutic* yakni kelompok Tenggalan atau juga disebut Tenggala (tanpa N), Tengalan, Tagal /Tagel/Tagol), Bulusu/Belusu/Berusu di Kalimantan. [10]

Arti 'tempat tinggal' juga menunjukkan bahwa orang-orang Tidung adalah Dayak yang telah memiliki rumah-rumah pribadi, yang berbeda dengan kebanyakan Dayak saat itu karena telah bersentuhan dengan peradaban yang lebih maju. Disamping, makna Tidung dengan arti 'tempat tinggal' juga bermakna mereka memiliki

---

[10] HM. Idris, SH, *Asal Usul Ethnis Tidoeng dan Penguasa Yang Musnah di Pantai Borneo Timur Laut,* (Tarakan, Yayasan Pangiran Machkota Adji Radin Alam, 2009), hal. 11

dan menempati wilayah tinggal tertentu, yakni di wilayah utara Kalimantan.

Dari penjelasan arti kata 'Tidung' diatas, terkait dengan arti gunung dan tempat tinggal, maka bisa dipahami bahwa meski berasal usul sama, mengisyaratkan di kawasan Kalimantan bagian utara secara umum penduduk aslinya terdiri dari tiga karakteristik sebaran tempat tinggal. Kaum suku Tidung umumnya terlihat banyak mendiami kawasan pantai dan pulau-pulau, ada juga sedikit ditepian sungai-sungai dipedalaman umumnya dalam radius muaranya. Kaum suku Bulungan kebanyakan berada dikawasan antara pedalaman dan pantai, terutama dikawasan Tanjung Palas dan Tanjung Selor. Sedangkan kaum suku Dayak kebanyakan mendiami kawasan Pedalaman (hulu sungai).

Di wilayah propinsi Kalimantan, orang-orang Tidung saat ini banyak berdiam di wilayah Kota Tarakan, Kabupaten Tana Tidung, Kabupaten Bulungan, Kabupaten Malinau dan Kab. Nunukan. Untuk sampai wilayah ini, bisa ditempuh melalui jalur udara maupun darat. Jika memakai jalur udara, terdapat beberapa jalur. *Pertama,* penerbangan dari Bandara internasional Sepinggan, Balikpapan ke Bandara Tarakan, ditempuh dalam waktu sekitar 45 menit sampai 1 jam. selanjutnya Setelah sampai kota Tarakan, untuk bisa sampai ke wilayah-wilayah lain, dihubungkan dengan perjalanan laut, menaiki speedboat dengan tujuan berbeda-beda.

Ke Bulungan, ditempuh dalam waktu sekitar 1 jam, Malinau sekitar 4 jam, Tana Tidung sekitar 3 jam, Nunukan sekitar 2 Jam. *Kedua*, jalur udara dengan menaiki pesawat-pesawat kecil, seperti *susi air* (saat ini) melalui Jalur Bandara sepinggan Balikpapan-Temindung Samarinda–Berau; Berau-Bulungan; Berau–Tarakan; Tarakan–Nunukan; Tarakan-Malinau.

Kedua, Jalur darat dengan rute Balikpapan-Samarinda-Bontang-sangatta-Berau-Bulungan dengan waktu tempuh sekitar 24 Jam lebih, jika lancar dengan menggunakan mobil-mobil carteran pribadi *(plat*

hitam). Selanjutnya dari Bulungan ke Tarakan dihubungkan dengan speedboat sekitar 1 jam, sementara ke Tana Tidung dan Malinau bisa ditempuh dua alternatif dengan speedboat atau kendaraan darat. Jika kendaraan darat, Bulungan-Tana Tidung masih sekitar 4 jam waktu tempuh, sementara ke Malinau bertambah waktu sekitar 3 jam lagi dari Tana Tidung. Untuk sampai ke Nunukan, ditempuh dengan jalur Bulungan-Tarakan-Nunukan dengan speedboat masing-masing 1 jam dan 2 jam.

Seperti halnya, pembagian sub-sub suku pada sub suku Dayak lain, Dayak Tidung juga terdiri dari beberapa kelompok berdasarkan sebaran tempat tinggalnya, antara lain: Tarakan, Salimbatu, Bulungan, Sekatak, Bebatu, Sesayap, Malinau (seberang), Sembakung, Sebuku, Simendalon, Sirudung, Labakan, Bluran, Labuk, Klompang. Selain kelompok yang tinggal di Indonesia, etnis Tidung juga dikenal menyebar dan menempati wilayah lain seperti di wilayah kepulauan sulu bagian selatan terdiri Sibutu, Simonol, Bunggow, Setangkai dan lain-lain. Di wilayah Malaysia, kelompok Tidung yang menempati wilayah Sabah bagian barat yang dikenal dengan kumpulan Kuala Penyu disebut Tenggara atau Tengarah, di Sabah wilayah Timur terdapat kelompok dengan nama Labuq Sugut.

Dilihat dari sisi penggunaan diales bahasa, Dayak Tidung terdiri dari beberapa kelompok. Ada yang menyebutnya 5 kelompok dialek Tarakan, Sembakung,Penchangan, sedalir, dan Tidung sungai Sembakung. Ada pula yang mengelompokkan menjadi empat dialek, yaitu Tidung Tarakan, Bulungan, nunukan dan Sembakung. Sedangkan yang menyebut tiga kelompok bahasa Tidung, yaitu Tarakan, Tinggalan (Sembakung), dan Tanggara.[11]

Sejauh mata dan pengamatan agaknya Bahasa Tidung itu dapat dibedakan menjadi dua dialek besar, yaitu dialek Tidung Sesayap dan dialek Tidung sembakung. Dialek Tidung Sesayap terdapat di

---

[11] http://id.wikipedia.org/wiki/Suku_Tidung

sepanjang sungai sesayap dan pulau-pulau di muaranya seperti Pulau Tarakan, Pulau Bunyu dan pulau-pulau di Nunukan. Dialek Sembakung terdapat di sungai Sembakung sebelah utara sungai sesayap.

Dialek Sesayap meliputi Subdialek Sesayap, Malinau dan Tarakan. Subdialek Malinau umumnya terdapat didaerah hulu sungai sesayap yang meliputi Kabupaten Malinau dan Tideng Pale (Ibukota Kab. Tana Tidung). Subdialek Tarakan meliputi banyak lokasi pemukiman diantaranya pulau Tarakan, Salimbatu, Bebatu, Nunukan dan Pulau bunyu. Dialek Sembakung terdapat di Sembakung, Lumbis, Sebuku dan Tana Lia. Subdialek Tarakan dianggap dapat menjembatani subdialek lainnya, oleh karena itu disebut pula sebagai Tidung Tengara atau Tidung Tengah atau Penengah. Bahasa tidung dialek Tarakan memiliki ciri khas sendiri yakni tidak ditemukannya Fonem /C/. Kalaupun ada, kata itu pinjaman dan umumnya direalisasikan sebagai /S/.

Menurut data *joshuaproject,*[12] diperkiran etnis tidung saat ini verjumlah sekitar 56.000 penduduk tersebar di Indonesia dan Malaysia. Sebanyak 29.000 menempati wilayah Kalimantan dan selebihnya dimungkinkan menempati wilayah di Malaysia dan negara-negara terdekatnya, seperti Brunei Darussalam, Kepulauan Sulu (Philipina). Di wilayah Kalimantan, Dayak Tidung telah menyebar setidaknya di Kota Tarakan, Kab. Malinau, Kab. Bulungan, Kab. Nunukan, Kab. Tana Tidung, Kab. Berau, Kab. Kutai Kartanegara.

Hal ini setidaknya jika dilihat dari penggunaan Bahasa dengan dialek Tidung. Sementara penyebaran penduduk, akibat modernisasi transportasi dan tuntutan kebutuhan, dimungkinkan selain menempati wilayah-wilayah utara Kalimantan, saat ini orang-orang Tidung juga telah menyebar di Kalimantan, terutama kota-kota besar seperti Samarinda, Kutai Kartanegara, Balikpapan.

---

[12] Http://Joshuaproject.com

2. Asal Usul Dayak Tidung

Menelusuri jejak asal usul suatu etnis harus penulis akui terasa banyak kendala. Dalam banyak lingkup kajian, studi untuk mengungkap historisitas acapkali memunculkan berbagai ragam interpretasi dan versi. Hal ini disebabkan, latar historis merupakan peristiwa jauh di masa lampau dan terkadang bukti-bukti empiris susah untuk dilacak, apalagi bagi studi etnis yang memiliki banyak tradisi 'lisan' dan telah mengalami peristiwa-peristiwa keterputusan sejarah.

Alasan dari kesulitan di atas memang sudah bisa dimafhumi, yaitu terbatasnya sumber data yang berkenaan dengan etnik Dayak Tidung itu sendiri, namun paling tidak, meskipun sangat terbatas, informasi lisan ataupun tertulis yang berasal dari masa lalu tetaplah penting sebagai titik tolak bagi langkah awal menuju penggalian sumber yang lebih mendalam dan akurat. Melacak kembali sambungan-sambungan benang sejarah yang telah lama putus, yang kemudian diupayakan untuk menjadi sebuah rangkaian yang mendekati utuh.

Untuk menjelaskan tentang asal-usul etnik Dayak Tidung, dari sudut pandang historis, paling tidak secara tentatif bisa bersandar cerita-cerita masyarakat, para tokoh dan dokumen-dokumen tulisan para pengkaji Dayak Tidung sebelumnya. Pada sisi yang lain, berbicara tentang Dayak Tidung tidak hanya semata-mata representasi etnik, tetapi juga merupakan representasi yang berhubungan dengan geografis, jika Dayak Tidung dipahami sebagai etnik maka ia tidak dibatasi oleh sekat-sekat geografis, namun jika Tidung dipahami sebagai sebuah wilayah, maka lingkupnya sudah pasti terbatas. Telaah geografis juga dapat membantu penelusuran terhadap jejak asal usul Dayak Tidung.

Sampai saat ini ada beberapa versi teori yang berkembang tentang asal usul etnis Tidung dan penyebarannya baik yang sekarang mendiami wilayah Kaltim bagian utara maupun di semenanjung Malaysia. Meski terdapat perbedaan versi penyebarannya, Namur teori-teori yang ada menunjuk pada kesamaan, bahwa mereka

(Tidung-*red*) berasal dari dari daratan Benua Asia. Teori ini bisa saja diterima, sebab secara geografis, konsentrasi penduduk Tidung secara geografis memiliki kedekatan teritorial dengan dataran asia lain seperti Cina, Philipina, Komboja, Thailand, kepulauasn Sulu dan sebagainya.

Meski demikian, terjadi perbedaan pendapat tentang asal konsentrasi penduduk Tidung dan proses penyebarannya. *Pertama,* teori yang mengatakan bahwa asal usul etnis Tidung berasal dari Yunan Selatan (cina) yang menyebar melalui jalur Kamboja-Vietnam-Malaka-Melayu. Gelombang penyebaran penduduk ini dalam sejarah Kalimantan, yang disebut dengan gelombang *Melayu Tua.* Hal ini ditandai dengan kemiripan perawakan penduduk Tidung dengan orang-orang Yunan, yakni bermata agak sipit, tinggi tubuh dan warna kulit yang agak kekuning-kuningan. Menurut keterangan, H. Muchtar Basry Idris, tokoh lembaga Adat Tidoeng di Tarakan, mengatakan:

> "Sejumlah kemiripan orang-orang Tidung bisa ditemui pada penduduk Yunan di Cina (Indo Cina), antara lain perawakan tubuh, suasana perumahan dan sistem perkampungan disana..Bahkan, sejumlah daerah disini, dimungkinkan memiliki kemiripan diales dengan orang-orang Yunan, seperti kata 'Sembakung' disini memiliki kemiripan dengan kata 'Sam Po Kong' tokoh penyebar Islam di Nusantara yang berasal dari cina, seperti yang terrenal di Semarang Jawa Tengah; kata Songkok di kita, berasal dari bahasa Cina "Sung Ko". Bahasa Tidung 'Maisin' yang berarti Tidak ada uang, menurut bahasa Cina 'Miu Cen', istilah Kilong di daerah Sebuku, juga memiliki kesamaan dialekng Cina dengan istilah 'ci long'.

Teori kedatangan Tidung berasal dari Yunan Cina ini selarah dengan teori-teori kedatangan nenek moyang bangsa Indonesia pada umumnya yang telah diungkapkan oleh beberapa ahli. Moh Ali misalnya berpendapat bahwa kedatangan nenek moyang Bangsa Indonesia di Nusantara berasal dari Yunan. Daerah Yunan terletak di daratan Asia Tenggara. Tepatnya, di wilayah Myanmar sekarang. Mereka berasal dari dari hulu-hulu sungai besar di Asia dan

kedatangannya ke Indonesia dilakukan secara bergelombang. Gelombang pertama berlangsung dari tahun 3000 SM – 1500 SM dengan menggunakan perahu bercadik satu. Sedangkan gelombang kedua berlangsung antara tahun 1500 SM – 500 SM dengan menggunakan perahu bercadik dua.

Prof. Dr. H. Kern dengan teori imigrasi juga relatif memiliki pendapat yang sama bahwa nenek moyang bangsa Indonesia berasal dari Campa, Kochin, Cina, Kamboja. Pendapat ini didasarkan pada kesamaan bahasa yang dipakai di kepulauan Indonesia, Polinesia, Melanisia, Dan Mikronesia. Menurut hasil penelitiannya, bahasa-bahasa yang digunakan di daerah-daerah tersebut berasal dari satu Akar bahasa yang sama, yaitu bahasa Austronesia. Hal ini dibuktikan dengan adanya nama dan bahasa yang dipakai daerah-daerah tersebut. Objek penelitian Kern adalah kesamaan bahasa, namanama binatang dan alat-alat perang.

Selanjutnya, teori lain tetapi memiliki keterangan yang sama juga diungkapkan Hogen yang berpendapat bangsa yang mendiami daerah pesisir Melayu berasal dari Sumatera. Banga ini bercampur dengan bangsa Mongol dan kemudian disebut bangsa Proto Melayu dan Deutro Melayu. Bangsa Proto Melayu (Melayu Tua) menyebar ke wilayah Indonesia pada tahun 3000 SM – 1500 SM. Sedangkan bangsa Deutro Melayu (Melayu Muda) menyebar ke wilayah Indonesia pada tahun 1500 SM – 500 SM. Berdasarkan penyelidikan terhadap penggunaan bahasa yang dipakai di berbagai kepulauan, Kern berkesimpulan bahwa nenek moyang bangsa Indonesia berasal dari satu daerah dan menggunakan bahasa yang sama, yaitu bahasa Campa. Namun, sebelum nenek moyang bangsa Indonesia tiba di daerah kepulauan Indonesai, daerah ini telah ditempati oleh bangsa berkulit hitam dan berambut keriting. Bangsa-bangsa ini hingga sekarang menempat daerahdaerah Indonesia bagian timur dan daerah-daerah Australia. Sementara, sekitar tahun 1500 SM, nenek moyang bangsa Indonesia yang berada di Campa terdesak oleh

bangsa lain dari Asia Tengah yang lebih kuat. Mereka berpindah ke Kamboja dan kemudian melanjutkan perjalanannya ke Semenanjung Malaka dan daerah Filipina. Dari Semenanjung Malaka, mereka melanjutkan perjalanannya ke daerah Sumatera, Kalimantan, dan Jawa. Sedangkan mereka yang berada di Filipina melanjutkan perjalanannya ke daerah Minahasa dan daerah-daerah sekitarnya.[13]

Sedangkan teori *kedua,* mengatakan bahwa asal usul penduduk Tidung berasal dari daerah suku bangsa Suluk di Philipina Selatan. Adalah Amir Hamzah, tokoh Tidung yang relatif memiliki *concern* terhadap studi-studi Tidung saat ini, yakin bahwa penduduk Tidung berasal dari suku suluk Philipina Selatan, meski dia tidak menampik bahwa terjadi kesimpangsiuran tentang asal-usul Tidung dari berbagai pendapat peneliti.

Menurut Amir Hamzah, dalam catatannya, *Sekilas Mengenal Suku-Bangsa Tidung,* dikatakan bahwa Asal usul penduduk wilayah Tana Tidung tidak jauh berbeda dengan penduduk di Nusantara lainnya. Mereka berasal dari daratan Benua Asia. Kemudian menyebar ke Daerah Selatan dan Timur hingga memasuki Daerah Siam dan Indo China.

Eksodus manusia ini datangnya bergelombang dengan jarak waktu berabad-abad lamanya. Yang diperkirakan datang pertama di Pulau Kalimantan adalah suku Dayak Kayan. Mereka mendarat di pantai Utara Pulau Kalimantan yang berhadapan langsung dengan Indo China, Siam dan Semenanjung Malaya. Mereka bermukim di tepi pantai, kemudian datang lagi gelombang manusia dalam jumlah besar sehingga terjadi peperangan diantara mereka. Bila kuat maka mereka dapat mengusir para pendatang baru itu, begitu pula sebaliknya, jika tidak mampu, maka mereka memilih menghindar yaitu pindah ke hulu sungai atau ke pedalaman.

---

[13] Simak dalam http://kadri-blog.blogspot.com/2011/03/proses-kedatangan-nenek-moyang-bangsa.html

Gelombang manusia terus berdatangan, gelombang pertama didorong oleh gelombang kedua masuk ke dalam dan gelombang kedua didorong oleh gelombang ketiga dan seterusnya. Gelombang manusia ini diperkirakan terjadi sekitar abad X-V sebelum Masehi. Dalam fase ini kelompok manusia tersebut ras Melayu tua (Porto Malayee). Selanjutnya sekitar abad III – I sebelum Masehi, datang lagi gelombang manusia dari Hindia Belakang terus menyusuri Daerah Siam dan Semenanjung Malaya kemudian menyeberang ke Pulau Kalimantan. Gelombang manusia ini mampu mendesak ras Melayu Tua dari daerah pantai dan daerah pantai dikuasai oleh pendatang baru yang kemudian disebut ras Melayu Muda (Dourte Malayee).

Ras Melayu Tua (Proto Malayee) yang mereka desak ke hulu sungai, ke daerah pegunungan dan pedalaman lambat laun disebut Dayak oleh pendatang baru tadi (Dourto Malayee) yang berarti orang di hulu, di gunung atau di pedalaman. Suku bangsa yang diduga kuat yang pertama kali datang ke Pulau Kalimantan (pantai Utara sekitar Brunei /Serawak) adalah Dayak Kayan. Dayak Kayan inipun datangnya bergelombang. Dari gelombang ini membentuk Puak suku yang awal. Kemudian datang rumpun Dayak Bahau dan Bahau ini didesak lagi oleh suku Kenyah dan Kenyah didesak oleh suku Iban dan suku Iban didesak oleh suku Kadazan, selanjutnya suku Kadasan didesak oleh Ras Melayu Muda.

Suku Bahau yang mendiami sungai Bahau dan suku Kayan di Apau Kayan dapat diusir oleh suku Kenyah yang bermukim di daerah lembah sempit sungai Iwan. Suku Kenyah menyusuri sungai Iwan dan memasuki Apau Kayan yang memaksakan suku-suku Kayan menyusuri sungai Kayan ke arah Timur. Sementara itu suku Bahau di Apau Ping hulu sungai Bahau diserang dari belakang, oleh suku Kenyah yang berasal dari lembah sempit sungai Iwan. Mereka menyapu semua penduduk di sepanjang sungai Bahau. Suku Bahau lari menghindar masuk ke tengah hutan menyusuri lembah-lembah terjal dan akhirnya sampai di hulu Mahakam.

Ras Melayu Muda mendarat di pesisir pantai Pulau Kalimantan terutama dibagian Utara dan dibagian Barat, sementara pesisir pantai begian Timur sebelah Utara merupakan gelombang ketiga dari ras Melayu Muda. Pesisir Timur dan Selatan Pulau Kalimantan merupakan daerah ekspansi dari Ras Melayu Muda yang datang dari pesisir Barat dan Timur bagian Utara Pulau Kalimantan.

Suku bangsa Tidung diperkirakan gelombang pertama dari Ras Melayu Muda yang datang ke Pulau Kalimantan atau gelombang terakhir dari Ras Melayu Tua. Mereka satu keturunan atau satu gelombang dengan suku bangsa Suluk di Philipina Selatan. Oleh karena itu mereka hanya mendapati pulau-pulau kecil yang kosong dan sedikit wilayah daratan Pulau Kalimantan.

Gelombang suku bangsa Tidung dan Suluk berasal dari Hindia Belakang, mereka memasuki Teluk Benggali terus menyisiri pesisir Burma dan Siam terus melintasi pegunungan Kra dan menyebarangi laut China Selatan. Perahu mereka di dorong oleh angin Barat hingga dapat melalui Selat Belabak. Dari selat ini sebagian terus ke Timur akhirnya sampai ke daerah Halmahera dan adapula yang mendarat di Pulau Mindanao sebelah Barat (nenek moyang suku bangsa Suluk), sekelompok lagi menyisiri Pulau Kalimantan bagian Utara kearah Timur.

Kelompok manusia yang menyisiri Pulau Kalimantan bagian Utara kearah Timur itu dipimpin oleh Aki Tidung dan mereka bermukim di sekitar Labuk di Utara Sandakan dan ada yang mengatakan di daerah Kinabatangan sebelah Selatan Sandakan. Ada pula yang mengatakan Aki Tidung adalah anak ketutunan dari kelompok yang mendarat di Kinabatangan dan merantau ke Selatan. Dalam perkembangan sejarah berikutnya, karena sudah berkembang biak maka mereka menyebar kearah Selatan dan memasuki sungai-sungai besar. Mereka menguasai muara sungai Kinabatangan lalu Teluk Sebuku seterusnya ke Selatan di Daerah Menjelutung dan bahkan hingga Tanjung Mangkalihat.

Suku bangsa Kayan (dayak Kayan) yang terusir dari daerah asalnya di daerah Apau Kayan, mereka menyusuri sungai Kayan. Dalam penyusuran sungai Kayan ke arah Timur itulah, Dayak Kayan bertemu dengan suku bangsa Tidung yang datang dari Muara. Mau tidak mau karena jumlah mereka sedikit, terpaksa mereka menghindari dan memasuki sungai-sungai kecil cabang sungai Kayan. Kejadian ini diperkirakan pada abad V sebelum masehi. Sejak itulah suku Dayak Kayan ini berada di pinggir sungai –sungai kecil yaitu cabang sungai Kayan sementara hulu sungai Kayan dihuni oleh Dayak Kenyah dan bagian muara sungai besar dikuasai oleh suku bangsa Tidung.

Cabang suku bangsa Tidung yang membentuk suatu rumpun Tidung bermula dari anak keturunan Aki Tidung dengan Putri Kayan dan rombongan Aki Tidung. Secara spesipik Aki Tidung; versi lain menyebut Aki Du; kawin dengan Putri Kayan melahirkan Aki Kundung, Aki Sam, Aki But, Aki Du, Aki Bu dan Aki Jaya terakhir Iberayuk. Selanjutnya Iberayuk beranak Ikayam dan Beginda Telingo Tawa. Ikayam beranak Inawum dan Begindo Telingo Tawa beranak Imerintu dan Isari, Selanjutnya Inawum kawin dengan Imerintu beranak Ibugang dan Isari beranak Ilawang. Aki Bugang kawin dengan Adu Lawang lahirlah Igulung (nenek moyang Berusu), Iguyung (nenek moyang Punan Sajau), Salinggamit (nenek moyang Segai) Itara (nenek moyang Tidung Islam) dan Iteripet (nenek moyang Ubaw-Tubu). Kemudian turunan Igulung (Ilei Ingkukom) kawin dengan turunan Itara (Ikeranda Panuban) melahirkan Ipiau, Iyanduk dan Adu Idu, Ipiau adalah nenek moyang Tidung Sesayap, Iyanduk nenek Moyang Tenggalan dan Tagol dan Adu Idu nenek moyang Lun Mentarang dan Lun Tubu serta Lun Abai. Secara struktural dapat digambarkan sebagai berikut (lihat diagram 1)

Dengan penjelasan ini, masih menurut Amir Hamzah, saat ini terkait hubungan asal usul konsentrasi etnis Tidung mengalami perbedaan penggolongan sesuai kepentingan masing-masing. Asal usul Tidung saat ini setidaknya terbagi ke dalam 3 versi, yakni 1) versi

masyarakat Tidung sendiri, 2) versi pemerintahan Hindia Belanda dan 3) versi pemerintah Rebublik Indonesia Cq. Kabupaten Daerah Tingkat II Bulungan. Pengertian ketiga versi tersebut sangat bertentangan terutama versi pertama dengan versi kedua dan ketiga. Versi ketiga merupakan modifikasi versi kedua sehingga kedua versi (kedua dan ketiga) nampaknya masih sejalan walaupun terdapat perbedaan disana sini.

Pertama, versi menurut masyarakat Tidung. Bahwa Tidung berasal dari penyebaran penduduk dari daratan Asia yang terjadi pada ribuan tahun lampau. Disinyalir, pada sekitar abad ke V – I SM terjadi eksodus manusia dari daratan Asia menuju pulau-pulau di sebelah Timur dan Selatannya. Diduga mereka mendarat di pantai Timur Pulau Kalimantan bagian Utara yaitu sekitar daerah *Labuk* dan *Kinabatangan*. Kemudian, mereka menyebar dengan berbagai alasan ke daerah-daerah pesisir pantai dan di tepi-tepi sungai besar serta di pulau-pulau di sebelah Timurnya seperti pantai Timur Sabah berbatasan dengan daerah *Kudat* di Utara hingga *Tanjung Mangkalihat* di Selatan. Ekspansi mereka ini kadang kala mendapat perlawanan dari masyarakat/ penduduk yang lebih awal menempati daerah itu dan mendorong penduduk itu untuk masuk lebih ke dalam hutan dan hulu sungai. Mereka ini kita kenal sekarang sebagai suku bangsa Dayak Kayan. Karena alasan tersebut, maka sebagaian wilayah mereka biasanya dibatasi daerah pemisah atau buffer zone, yang umumnya berbentuk gunung atau sungai atau 'tanjung'.

Saat ini, daerah mereka dikenal beberapa wilayah daerah Tarakan, Bunyu (Bulungan), Nunukan, Sebatik (Kab. Nunukan), Malinau, Bulungan, Sembakung, Salimbatu Sumbel, Sesayap (Kab. Tana Tidung), Pembeliangan, Tawau-Tinagad-kelumpang-Selungun-Timbun Mata-Sandakan-Labuk (Malaysia). Daerah-daerah inilah yang kemudian secara totalitas disebut Tana Tidung. Tempat mereka adalah daerah-daerah yang selalu berhubungan dengan sungai yang bearus tenang.

Kedua, versi Hindia-Belanda. Menurut versi ini dikatakan bahwa asal usul Tidung berasal dari Dayak Kayan. Menurut Amir Hamzah, versi ini ditengarai dilatar belakangi kepentingan politik tertentu, dimana yang dimaksud Tidung asli versi ini adalah daerah yang hanya melingkupi Sesayap dan Malinau dengan mengabaikan konsentasi tempat tinggal penduduk Tidung lainnya.

Nomenklatur Belanda ini akhirnya masyarakat Malinau dan Sesayap mengklaim dirinya sebagai Tidung Asli dan wilayahnya adalah Tana Tidung, sementara itu masyarakat Tidung ditempat lainpun mengklaim dirinya sebagai Tidung Asli. Demikian seterusnya sehingga rasa persatuan diantara mereka semakin longgar yang diperparah lagi dengan saling hina dalam pemakaian bahasa Tidung.

Kepentingan dibalik identifikasi Tidung ini adalah kepentingan kolonialisme dengan mengeliminir kelompok-kelompok Tidung yang kontra terhadap belanda saat itu, karena mayoritas konsentrasi penduduk Tidung adalah Islam. Tujuan politiknya adalah agar masyarakat Tidung tidak bersatu.

> ”Kadang-kadang mereka menyatakan bahwa Tidung itu adalah pecahan dari Kayan (Dayak Kayan) atau Dayak Pantai, sementara suku Bulungan, Berau dan Kutai yang berada dipedalaman dikategorikan sebagai bangsa Melayu. Dayak dan Pantai adalah dua buah kata atau istilah yang saling bertentangan 180 derajat. Dayak adalah hulu, darat atau gunung sementara pantai berarti hilir, pesisir dan daratan rendah (pantai). Wilayah Tana Tidung yang ditetapkan oleh Pemerintah Hindia Belanda itu hanyalah wilayah Malinau. Malinau sebagai pusatnya membawahi daerah-daerah hingga pulau Sapi dibagian hulu dan Sesayap serta Menjelutung dibagian hilir. Jadi wilayah Tana Tidung menurut versi Belanda adalah sebagian wilayah Kecamatan Malinau, dan sebagian wilayah Kecamatan Sesayap. Sehingga Daerah Betayau, Bebatu, Sekatak, Salimbatu, Tarakan, Bunyu, Mandul, Sebuku, Sembakung dan Nunukan tidak dimasukkan ke dalam wilayah Tana Tidung walaupun masyarakatnya adalah suku Tidung apalagi Daerah Sabah sebelah Timur yang telah dikuasai Inggris, jelas di keluarkan dari wilayah Tana Tidung. ....Belanda mendapati masyarakat suku bangsa

> Tidung yang tidak bersahabat karena mereka menganggap setiap orang yang bukan beragama Islam adalah Kapir ! Oleh karena itu bangsa Eropa ini selalu mereka tentang..”

Ketiga, versi Pemerintah Indonesia Cq. Bagian Tata Pemerintahan Kantor Bupati KDH Tk. II Bulungan. Dalam buku monografi Kabupaten Daerah Tingkat II Bulungan menyebutkan bahwa suku bangsa Tidung adalah Dayak Pantai yang berasal dari daerah pegunungan di Menjelutung. Bagi Amir Hamzah, tulisan ini yang tidak dapat dipertanggungjawabkan. karena di daerah Menjelutung itu tidak ada gunung. Kalaupun ada hanya sebuah bukit yang tidak berarti. Daerah Menjelutung adalah daerah yang sempit karena di belakangnya mengalir sungai Sembakung. Sehingga kawasan itu merupakan dataran rendah yang berawa-rawa. Daerah yang agak kering hanya terdapat di daerah Menjelutung ke tepi sungai Sesayap.

Selanjutnya dalam menetapkan wilayah Kerja Pembantu Bupati Wilayah Tana Tidung meliputi wilayah-wilayah Kecamatan Malinau, Sesayap, Mentarang dan Lumbis. Wilayah Tana Tidung menurut administrasi pemerintahan tetap mengacu kepada pengertian Hindia Belanda dengan mengadakan modifikasi yaitu memasukan wilayah kecamatan Lumbis dan Mentarang. Secara administratif pengelompokan wilayah-wilayah itu menjadi satu kesatuan wilayah kerja Pembantu Bupati memang sudah tepat dalam rangka memudahkan koordinasi pelaksanaan pemerintahan dan pembangunan. Namun membawa konsekuensi baru dalam menafsirkan wilayah Tana Tidung. Sementara wilayah kerja pembantu yang berkedudukan di kota Nunukan disebut “wilayah Pantai” yang nota bane adalah pusat-pusat pemukiman asli masyarakat Tidung.

3. Penggolongan dan Konsentrasi Wilayah Dayak Tidung

Dari telaah historis asal usul suku Tidung diatas, dapat dimengerti bahwa Tidung yang menjadi fokus kajian ini adalah Tidung dari keturunan Itara, atau diidentifikasi sebagai nenek moyang Tidung Islam. Sejauh ini, ’Tidung Itara’ dapat dikelompokkan dalam beberapa

puak besar, yaitu: Tidung Tarakan, Tidung Sesayap, Tidung Betayau, Tidung Bengaweng, Tidung Sembakung, Tidung Telamun dan Idahan. Keenam kelompok ini masing-masing terbagi lagi menjadi beberapa sub-sub puak suku. Sehingga sub-sub puak suku Tidung menjadi sekitar 30-an sub-sub puak suku.

Dari data Amir Hamzah ini, bisa dimengerti bahwa pembagian sub-sub puak suku Tidung ini sekaligus menunjukkan kesamaan dialek bahasa penduduk Tidung. Tidung Tarakan antara lain menempati wilayah daerah Tarakan, Juata, Salimbatu, Sekatak, Bunyu (bulungan), Tanah Merah, Nunukan, Sebuku, Tawau (Malaysia), Berau/ Kuron, Simanul, Mabul dan Tawi-Tawi.

Tidung sesayap meliputi daerah Sesayap (Kab.Tana Tidung), Malinau dan daerah Menjelutung. Tidung Betayau meliputi Betayau dan Bulungan (Berbahasa Bulungan). Tidung Bengawen meliputi daerahnya sendiri, Tidung Telamen meliputi Telamen, Serudung, Kalabakan, Balung, Apas, Kalumpang, Labuk, Idahan dan Sandakan. Sementara Tidung Sembakung meliputi daerah sembakung itu sendiri.

Pengelompokan yang demikian didasarkan atas logat bahasa yang digunakan oleh masyarakat-masyarakat tersebut yang ada kemiripan satu sama lain, sehingga dapat dikelompokan dalam kelompok enam tersebut. Antara kelompok satu dengan kelompok lainnya terdapat perbedaan yang cukup tajam dalam bertutur yang kadang-kadang sulit dipahami. Akan tetapi seluruh kelompok masyarakat tersebut mampu berkomunikasi atau memahami bahasa Tidung Tarakan, sehingga bahasa Tidung Tarakan merupakan bahasa Komunikasi antar kelompok. Sementara penggunaan bahasa kelompok-kelompok lain hanya berlaku dalam kelompok dan sulit dikomunikasikan dengan kelompok lain.

Selain kelompok tersebut diatas dan masih menisbatkan dirinya Dayak adalah Berusu (Sekatak, Betayau, Sesayap, Sedakan, Bengalon) Punan (Peso Hilir, Tanjung Selor, Tanjung Palas, Sekatak Malinau

Selatan), Tagol (Malinau), Abai (Melinau), Lun Tubu (Malinau) Ubow (Malinau Selatan), Lun Mentarang (Mentarang dan Pulau Sapi) Tenggalan – Agabag di Sebuku, Labuk dan Sugut serta Murut di Sungai, Luasong, Merutai dan Pesiangan. Suku-suku ini merupakan anak keturunan Aki Tidung dan masih masuk rumpun Tidung,

Konsentrasi atau tempat pemukiman suku Tidung adalah disekitar pantai dan di pulau-pulau serta di pinggir sungai besar yang tidak berarus deras. Pola pemukiman itu erat kaitannya dengan mata pencaharian utamanya. Mata pencaharian utama dari suku Tidung adalah mencari hasil laut /pantai seperti menangkap ikan/undang dan mengumpulkan kerang-kerangan seperti tiram, temparang, kekimbeb, birai, keyume, memberungun dan lain-lain. Oleh sebab itu pemukimannya selalu di daerah pesisir pantai dan di pulau-pulau kecil serta di tepi sungai-sungai besar, kalaupun di daerah sungai kecil akan tetapi masih dekat dengan laut dan perairan.

Daerah-daerah pemukiman masyarakat Tidung meliputi Daerah Salimbatu (Salimbatu, Antal); Daerah Sekatak (Sekatak Buji; Sekatak Bengara, Mentadaw, Batu Pasu, Siandau); Tarakan Pulau (Selumit dan kampung pukat, Sebengkok muara, Karang Rejo, Karang Anyar (simpang III), Mamburungan, Kampung IV, Juata Laut); Pulau Sadau; Pulau Bunyu; Pulau Mandul (Tanalia, Tanjung Keramat, Tangkudacing); Pulau Nunukan (Nunukan Barat, Nunukn Timur, Nunukan Utara dan Nunukan Selatan); Pulau Sebatik (Setabu, Liang Bunyu, Tanjung Lalang [Malaysia], Sungai Tongkang [Malaysia], Kampung Melayu [Malaysia]); Batayau (Bikis, Bandan, Buong); Bebatu (Bebatu Supa, Bebatu Hulu, Penagar,Pulu Belanak); Sesayap (Sesayap, Sengkong, Duri / Sepala, Menjelutung); Malinau (Malinau kota, Tj. Belimbing, Malinau seberang, Liuk Bange, Pulu Batung, Langas Tawa); Lumbis (Mensalong); Sembakung (Ateb, Lubaken, Tagul, Tinanjak, Butas, Pagar, Plaju, Tepian); Sebuku (Pembeliangan, Kulamis, Dangusan, Sumbel, Serapun, Sebakis, Simanggaris); Daerah Tawau (Malaysia) meliputi Ice box, Tj. Batu, Sei. Udin, Umas-Umas, Merutei, Ubung Baloi.; Kalabakan dan Serudung (Malaysia) meliputi

Kalabakan, Serudung, Luasung; Apas dan Balung (Malaysia) meliputi: Apas, Balung, Batu Payung, Tinagad, Kelumpang dan Membelue (Malaysia) meliputi: Kelumpang, Membelue, Indra Sabah; Lahad Datu (Madai); Sandakan & Kinabatangan (Malaysia); Labuk dan Sugut (Malaysia); Sengai Badas (Malaysia); Kuala Penyu (Malaysia); Kota Belud (Malaysia); Sipitang (Malaysia); Lawas (Malaysia); Sibutu (Philipina); Sainumul (Philipina); Bungan (Philipina); Sanga-Sanga (Philipina) dan Kepulauan Seribu Jakarta.

Sementara itu berusu banyak terdapat di daerah Sekatak, Betayau dan Bengalun, Punan di Daerah Sajau, Sekatak dari Malinau Tubu, Ubaw terdapat daerah Sengai Malimen, Tagol di daerah Simandurut dan Lumbis, Tenggalan di daerah Sembakung dan Sebuku, Lun Mentarang di Daerah Mentarang. Rumpun Tidung ini berada di daerah agak ke pedalaman.Daerah Tanah Kuning, Mangkupadi Dan Biduk-Biduk sudah lama ditinggalkan dan sekarang sudah di tempati oleh pendatang terutama Bugis.

B. Agama dan Sistem Kepercayaan Dayak Tidung

Dalam aspek religiusitas, secara luas dimengerti bahwa Dayak Tidung saat ini mayoritas memeluk agama Islam. meski tidak semua-nya beragama Islam yang diakibatkan oleh proses-proses sosiologis internal Tidung. Namun, juga diyakini, bahwa relasi yang cukup kuat antara 'Dayak' dan 'Tidung' mengharuskan pada studi – studi pada arah bagaimana proses pemelukan Islam orang-orang Tidung Terjadi.

Dalam konteks sosiologi agama, Peralihan keyakinan keagamaan secara umum ataupun yang lebih terbatas pada region-region tertentu, tampaknya memiliki beberapa alasan, dan tidak hanya sebagaimana yang tertangkap dipermukaan, yang selalu bisa diukur secara empirik, misalnya lewat interaksi sosial antara kelompok pendatang dengan penduduk asli. Dalam konteks historis, interaksi sosial yang terjadi di masa lalu memungkinkan segala macam perjumpaan pada ranah agama dan budaya, yang berdampak pada adanya perubahan besar dalam kehidupan sekelompok masyarakat atau etnik.

Perubahan besar tersebut misalnya seperti konversi agama suatu etnik, hal ini tentulah merupakan bagian dari peristiwa historis, dan alasan perjumpaan dalam ranah interaksi sosial merupakan alasan yang sangat logis untuk diterima ketimbang menerima sejumlah informasi yang sarat dengan nuansa magis. Tetapi di sinilah kadang-kadang perbedaan yang sangat kentara terlihat, masyarakat atau sekelompok etnik tertentu memiliki pemahaman sejarahnya sendiri, di mana unsur-unsur magis dan sakral merupakan sesuatu yang tak terpisahkan ketika mereka meramu sejarahnya.

Sedangkan para sejarawan positivistik cenderung mereduksi sejumlah fakta, sejauh itu dianggap logis, yang sudah barang tentu membuang jauh-jauh kandungan unsur-unsur magis dan yang sakral dari sejarah, namun yang jelas antara keduanya berbeda secara epistemologis. Satu sisi, ini juga merupakan bentuk dominasi dari sejarah tulisan terhadap sejarah lisan, karena sejarah yang positivistik lebih mengutamakan kekuatan data tulisan ketimbang lisan. Data lisan sering dicurigai tidak memiliki kemurnian, serta akurasinya lemah.

Jika diukur dari sudut pandang positivistik, penulisan sejarah mengenai sejumlah etnik Dayak tentulah mengalami banyak kesukaran, dalam kasus Tidung misalnya, pencarian tentang data sejarah berupa catatan-catatan orang lokal terasa sangat sulit dijumpai selain dari informasi-informasi lisan. Ketika berbicara tentang perjumpaan antara Islam dan Tidung dari sudut pandang informasi lisan, sudah pasti tidak bisa dipisahkan dari unsur-unsur magis dan sakral, keajaiban spiritual merupakan daya tarik yang luar biasa bagi orang-orang Tidung.

Terkait dengan fenomena di atas, secara umum Reid tampaknya menyadari hal ini sebagaimana dalam kutipan sebagai berikut:[7]

---

[7] Anthony Reid, *Charting the shape of early modern south east Asia*, terj. Sori Siregar (et al.) (Sejarah Modern Awal di Asia Tenggara), LP3ES, Jakarta, 2004. h.20-22.

> Hampir seluruh kronik Asia Tenggara menggambarkan peristiwa-peristiwa gaib yang menyertai peralihan sebuah negara menjadi Islam, namun perbedaan di antara jenis campur tangan Ilahiah itu tentu perlu pula diperhatikan. Kronik-kronik Melayu seperti kronik Pasai, Melaka dan Patani tidak berbeda secara mencolok dengan cerita yang berasal dari bagian dunia lain. Titik berat kronik tersebut adalah pewahyuan lewat mimpi, seperti kronik tentang penguasa Pasai dan kemudian Melaka, atau kemudian mu'jizat wali Allah, seperti Shaikh Sa'id dari Pasai yang menyembuhkan penguasa Patani. Kronik-kronik ini tidak ragu menggambarkan kekuasaan para penguasa dan asal-usul negara dengan menggunakan konsep kekuatan magis (kesaktian) yang berasal dari masa pra-Islam, namun tampak jelas deskripsi proses Islamisasi dijaga agar tetap berada di dalam batas-batas yang dapat diterima oleh kalangan Muslim disebagian besar dunia.

Dari kutipan di atas, fenomena persentuhan Islam dengan dengan kepercayaan lokal diberbagai wilayah di Asia Tenggara, atau lebih sempit lagi Nusantara merupakan persentuhan yang dilandasi oleh perjumpaan pada kesamaan kecenderungan, yaitu adanya minat yang sama dalam merespon nilai-nilai spritualitas, daya tarik ritualnya, serta muatan dari pengalaman spiritual yang diperoleh.

Secara sederhana, perjumpaan ini bisa dilihat ketika Islam masuk ke Nusanatara, yang tampak adalah dominannya unsur-unsur mistis yang menyertainya, yang sudah barang tentu lebih banyak menekankan pada hal-hal gaib. Begitu juga dengan tradisi-tradisi lokal di Nusantara, isi pengalaman keagamaan yang berhubungan dengan dunia gaib bukanlah sesuatu yang baru, tetapi merupakan roh dari tradisi itu sendiri. Dengan ungkapan lain perjumpaan Islam dengan kelompok-kelompok etnik di Nusantara didasarkan pada kedalaman penghayatan aspek religius-magis.

Hal yang sama juga ditemui dalam konteks agama dan sistem kepercayaan etnis Dayak Tidung. Meski identitas Islam, lekat dengan istilah Tidung, namun proses menjadi Islam tak luput dari proses-proses budaya sebelumnya, yakni budaya 'besar' Dayak. Hal ini selaras dengan pendapat Dt. Norbeck, tokoh budaya Tidung di Tarakan yang mengatakan:

"bisa dipastikan bahwa, kami orang-orang Tidung sebelum masuk Islam memiliki budaya nenek moyang yang jauh hidup sebelum kita, yakni budaya 'besar' Dayak. Sebelum Islam datang ke Tidung, kami makan 'babi', sama dengan orang-orang Jawa sebelum Islam datang, mereka juga makan '*celeng'* pastinya. Kan sama, antara 'babi' dan 'celeng', beda istilah saja"

Sebelum agama Islam tersebar di Wilayah Tana Tidung, penduduk lokal masih berkerpercayaan kuno, mula-mula animisme, kemudian dinamisme. Menurut cerita-cerita rakyat Tidung, Kepercayaan terhadap kekuatan gaib bisa ditemui semisal cerita tentang kayu *"asan telagas"* yang dapat menyembuhkan di zaman Iberayuk Sakti; pohon *Nunuk* (beringin) sebagai istana para hantu dan syaitan terutama kuntilanak dan dikenal sebagai pohon angker, Kepercayaan terhadap gunung, pohon besar lainnya, sungai dan laut, bulan dan matahari yang mempunyai kekuatan gaib lalu disembah, ikut mewarnai cerita orang-orang Tidung, meski saat ini hampir tidak membekas lagi.

Dalam konteks budaya 'besar' Dayak, yang masih berpengaruh adalah kepercayaan kaharingan dalam tradisi ajaran Budha yang yang dikenal penyebarluasannya oleh Kerajaan Sriwijaya di Sumatera. Pengaruhnya ini terekam dalam kepercayaan keharingan pada masyarakat Dayak (pedalaman). Hal ini menunjukkan, bahwa Justru ajaran agama Hindu yang berpusat di Kutai tidaklah berkembang di Utara, Bahkan, sebaliknya masyarakat Utara lah yang menyebar ke Selatan hingga masuk ke Kutai. Seperti Dayak Bahau, Dayak Punan dan Dayak Kenyah pada abad IV-X sesudah masehi serta masyarakat Tidung pada abad XVII-XVIII sesudah masehi diyakini telah memasuki daerah Sangkulirang dan Bontang serta Kutai Lama.

Bukti bahwa pada orang-orang Tidung pra Islam bertalian dengan kepercayaan-keprcayaan animisme dan dinamisme, sebagaimana diyakini etnis Dayak pada umumnya adalah dikenalnya beberapa istilah dalam bahasa tidung yang memiliki makna seputar kepercayaan terhadap kekuatan kekuatan gaib, roh, dan dewa.

Beberapa istilah itu antara lain: *Membeluo; Puntianak; Jernun; Sitan Gaba; Sitan Tutut; Yaki Semambing*; *Peruang; Betato*;[14]

Selain beberapa istilah tersebut, masih banyak kepercayaan roh lainnya dalam tradisi masyarakat Tidung, seperti *Tinggal gauk*; *Perangkang; Peri dan Bidadari*; *Aki Gergaji*; *Supia Bungkuk; Bangun / bangkit:*[15]

---

[14] *Membeluo* dikenal sebagai mahluk halus yang suka menakut-nakuti; *Puntianak*, mahluk halus yang suka mengganggu orang beranak, hamil dan menyusui (Kuntilanak); *Jernun* dikenal sebagai mahluk halus yang dapat menampakkan diri di malam hari yang remang di pinggir laut /sungai. Rambutnya keriting panjang, terurai yang duduk dibatang / jembatan; *Sitan Gaba* , sejenis mahluk halus yang menampakkan diri, lehernya tidak ada (sangat pendek). Pohon-pohon yang tumbang di tengah hutan diyakini atas perbuatan sitan Gaba. Arti gaba itu sendiri adalah merebahkan, menebangi, menumbangi; *Sitan Tutut* , sejenis mahluk halus yang dapat menampakan diri, kepalanya lancip; Yaki Semambing: sejenis mahluk halus yang dapat meniru suara kambing di tengah malam. Konon ceritanya Yaki Semambing ini dapat berubah bentuk dari se ekor anjing kecil terus membesar melebihi tinggi manusia; *Peruang,* sejenis mahluk yang terbang di malam hari, bagaikan lampu petromak. Terbangnya tidak begitu tinggi. Di darat dia hinggap di pohon kayu dan langsung padam. Di laut dia akan hinggap di takalak perahu (tiang layar kapal) yang dapat menenggelamkan perahu itu. ; *Betato* , sejenis makhluk halus, ada yang mengatakan manusia zaman dahulu yang digaibkan. Bentuknya sama dengan manusia sekarang ini. Mereka berpakaian hitam pakai kedabang (seraung / topi lebar) tidak beralas kaki (kaki ayam). Mereka berdayung di perahu panjang. Bila berselisih dengan perahu orang, mereka berdayung terus. Kalau tidak disapa mereka diam saja dan terus berdayung. Kalau disapa mereka menjawab singkat, apa adanya. Bila disuruh berhenti barulah berhenti. Mereka nampaknya selalu dalam keadaan tergesa-gesa. Kalaupun mereka berhenti atas perintah itu tadi, biasanya mereka meminta beliul (rokok kirai). Kalau kita sudah kasih beliul kepada mereka, mereka menyuruh kita mengambil kunyit di perahunya sebagai tukaran beliul. Kunyit yang kita ambil tadi dibawa pulang ke rumah (kadang-kadang ditaruh di sembarang tempat di dapur), maka kunyit tadi berubah menjadi emas. Saat itulah baru kita tahu bahwa yang kita temui tadi adalah betato. Betato ini sering muncul pada daerah bekas pemukiman kuno.

[15] *Tinggal gauk*, mahluk halus yang sering tinggal di tempat yang kotor *Perangkang* ,orang yang mengaji ilmu perangkang ini, maka pada malam hari kepala dan isi perutnya terbang untuk mencari mangsa terutama orang yang baru melahirkan. Badan orang yang bersangkutan tetap terbaring dirumahnya dan menjelang subuh baru kembali. Namun perangkang ini baru diketahaui sekitar tahun 1960-an atau akhir tahun 1950-an. Istilah ini mereka dengar dari orang Bugis. *Peri dan Bidadari*: mahluk halus yang baik perangainya, istilah ini sudah lama dikenal. Yang

Bentuk-bentuk kepercayaan-kepercayaan diatas sampai sekarang masih membekas dalam kepercayaan Tidung, untuk itu, oleh penduduk Tidung diperlukan pemberian makan. Ritual ini disebut *kelangkang;* semacam sesajen istilah Jawa. *Kelangkang* biasanya berisi nasi ketan, telur ayam, pisang Kelangkang ini digantung di dahan pohon beringin *(adan upun Nunuk)*. Selain istilah kelangkang adapula istilah *Pepadaw* yaitu perahu-perahuan yang dihiasi dan diisi dengan aneka macam makanan seperti Kelangkang. Pepadaw ini kemudian dihanyutkan di sungai / laut.

Pemberian makan (sesajen) baik berupa Kelangkang maupun Papadaw ini dimaksudkan agar mahluk-mahluk ini tidak mengganggu orang. Orang yang kena ganggu ini disebut *"beselinat"*, bila tidak juga sembuh diobati, maka perlu acara beselinat dan memberi makan. Pengobatan orang yang berselinat atau yang kena penyakit aneh ini perlu dilakukan dengan cara *besedewa; bedewa* atau *besitan*. Tempat ketiduran si sakit dihiasi sedemikian rupa kemudian si pengobat memukul gandang (sejenis tar besar) lalu dia bernyanyi *(kadandiyu)* dengan kaki menjulur lurus kedepan. Setelah itu dia *beiluk* (menari) dengan menggunakan selendangnya kemudian mengambil gayang, gayang ditebas kesana kemari setelah itu mengambil mayang kelapa. Lalu dilibaskan ke kepala si sakit setelah itu dia menginang

---

menolong dalam pengobatan adalah jenis peri ini yang nama-namanya bermacam-macam; *Aki Gergaji*: mahluk gaib yang jika menampakkan diri merupakan mahluk yang sangat besar. Mungkin dalam bahasa Seberang adalah Raksasa; *Supia Bungkuk:* sejenis buaya yang sangat besar berwarna kuning, diyakini telah ditunggangi oleh mahluk halus; *Bangun / bangkit*: hantu orang yang telah meninggal dunia karena kajian yang salah, sehingga ia bangkit lagi. Dari malam dimakamkan hingga malam ke empat puluh wujudnya seperti pocong dan setelah itu berubah wujud menjadi binatang. Menurut kisahnya bahwa menjelang magrib, dari bawah batu nisannya akan keluar asap halus putih kemudian berubah bentuk menjadi pocong. Jalannya tidak meloncat-loncat akan tetapi jalannya seperti gayanya semasih hidup. Apakah kaki-kaki nya menyentuh tanah atau tidak belum ada yang memastikan. Sehabis magrib dia bersembunyi di pinggir rumahnya, sambil memperhatikan orang yang sering mengaji. Setelah orang-orang pulang dan seisi rumah sudah tidur, dia masuk ke rumah mencari makanan dan menjelang subuh dia kembali ke kuburannya.

sambil berbicara dalam bahasa Tidung kuno, sirih yang sudah di mamah lalu disemburkan kepada si sakit .

Sebelum dia pamit pulang, kadang-kadang dia menyebutkan namanya dan nama kampungnya. Nama yang sering di ucapkan seperti Mayang Sari, Lumbai Sari, Lahai Bara, Ikenawi Lumu, Ratu Wulan Sari dan lain-lain. Tempat yang sering disebut-sebut diantaranya Tanjung Mangkalihat, Tidengpadai di Berau, Gunung Seriang di Bulungan, Tideng Rian di Tideng Palo, Tideng Patag di Sebuku, Tideng Tinagad / Batu Payung di Sabah, Tideng Madoi di Lahad Datu dan Tanjung Pasir di Tarakan serta Telaga Talu di Sumbel. Setelah minum kopi (yang paling disukai kopi pahit kental), diapun pamit pulang dan berkata: " *Nah ngumun aku gulu demuyu talu, adu (cucu)* " dan di jawab oleh hadirin, "*mou adu*". kemudian orang itu diam tafakur sekujur tubuhnya bercucur keringat dan gemetar, tak lama kemudian diapun sadar dan kelelahan.

Setelah selama berabad-abad, penduduk Tidung menganut agama nenek moyang dengan berbagai dinamikanya. Maka sekitar abad ke 13 penduduk Tidung mulai mengenal agama Islam. Menurut beberapa nara sumber, seperti pendapat Datok Norbeck bin Dt. Bayal Bin Dt. Asang yang telah mencoba membuat silsilah Raja-Raja Tidung; Amir Hamzah; H. Mochtar Idris (Ketua Dewan Adat Tidoeng Kalimantan) semua berpendapat sama bahwa pada abad 13 ini, masyarakat Tidung mulai bersentuhan dengan Islam dan raja yang pertama menganut Islam adalah I Bengawan yang hidup antara tahun 1236-1280). Menurut versi Amir Hamzah, raja Tidung I begawan tersebut disebut dengan sebutan Maharaja Sri Begawan di Tarakan dan berkembang luas di wilayah itu hingga akhir abad XIII. Penyebaran agama Islam di wilayah Tana Tidung, di pusat kerajaan-nya (Tarakan) sekitar tahun 1236, Kinabatangan (Sabah) sekitar tahun 1290, Malinau sekitar tahun 1320-an sedang daerah Suluk lebih awal lagi yaitu sekitar tahun 1217.

Dari keterangan ini, dapat dimengerti bahwa Tidung saat itu telah berbentuk struktur kerajaan. Dari data silsilah yang telah disusun Dt.

Norbeck (1999) diketahui bahwa keberadaan kerajaan Tidung terbagi ke dalam beberapa periodisasi. *Pertama,* Periodisasi Kerajaan Tidung berpusat di Menjelutung Sungai Sesayap (870-995). Keberadaanya sejak sekitar tahun 870 M yang dikenal dengan raja pertama dengan sebutan *Aki Du* dan dilanjutkan oleh raja Aki Bu, Aki Siam, Aki Jay dan Benayuk. Beberapa raja tersebut dikenal sebagai raja Tidung Kuno yang memusatkan pusat kerajaannya di daerah Menjelutung, sekitar Sungai Sesayap antara tahun 870-995 M.

Kedua, periodisasi Kerajaan Tidung yang berpusat di Liyu Maye Mengkedulias (1005-1076) dengan beberapa raja antara lain raja Yamus (1005-1039), Imerintu (1039-1054), Ibugang (1054-1076); *ketiga,* Periodisasi Kerajaan Tidung dengan berpusat di Pesisir Timur Pulau tarakan, daerah Binalatung (1076-1156). Dalam periode ini dikenal rajanya bernama Raja Itara (1076-1105), Ikurung (1105-1130) dan Ikerungan (1130-1156). Selanjutnya kerajaan Tidung memasuki periode yang *keeempat,* periode dengan pusat pemerintahan di Pesisir barat Pulau Tarakan, daerah Tanjung Batu (1156-1216) dengan dua raja, yakni Ikarang (1156-1191) dan Ikerangan (1191-1216).

Kerajaan Tidung selanjutnya bergeser sedikit di daerah Sungai Bidang, masih sama-sama di daerah Pesisir Barat Pulau Tarakan. Periodisasi ini disebut periodisasi *kelima* antara tahun 1216-1394 dengan urutan-urutan rajanya bernama Ibidang (1216-1236), Ibengawan (1236-1280), Itambau (1280-1300), Aji Beruwing (1300-1330), Aji Suria Sakti (1330-1369), dan pangiran Kungun (1369-1394). *Keenam,* merupakan periodiasai terakhir dari kerajaan Tidung Kuno dengan pusat pemerintahan di Pimping, Baratan dan Tanah Kuning (1394-1557) dengan raja-rajanya antara lain Pangiran Tempuad (1394-1428), Aji Iram Sakti (1428-1453), Aji Baran Sakti (1453-1473), Datu Mansang (1473-1522), Abang Lemanak (1522-1542) dan Ikenaway (1542-1557). Sejak raja Ikenaway yang menikah dengan Abdulrasid, atau dikenal dengan Dt. Raja Laut ini lah kerajaan Tidung Berakhir dan sejak itu beralih menjadi kerajaan Tarakan dan Bulungan, dimana

anak keturunan Dt. Raja laut ini pula yang menjadi raja-raja berikutnya, baik di Tarakan maupun Bulungan. Keterangan selanjutnya baca Silsilah Raja Tidung Kuno, Raja-raja tarakan dan Raja-raja Bulungan.[]

Silsilah Kerajaan Tidung, Tarakan dan Bulungan di Kalimantan

RAJA-RAJA TARAKAN
(DI PAMUSIAN)

1. A. RASID/DT. RAJA LAUT (1557-1571)
2. A.P. DIPATI I (1571-1613)
3. A.P. SINGA LAUT (1613-1650)
4. A.P. MAHARAJALILA I (1650-1695)
5. A.P. MAHARAJALILA II (1695-1731)
6. A.P. DIPATI II (1731-1765)
7. P. MAHARAJADINDA B. (1765-1782)
8. A.P. MAHARAJALILA III (1782-1817)
9. A.P. AMIR TAJUDDIN (1817-1844)
10. A.P. JEMALUL KIRAM (1844-1867)
11. DT. MAULANA A.D. (1867-1896)
12. DT. A D I L (1896-1916)

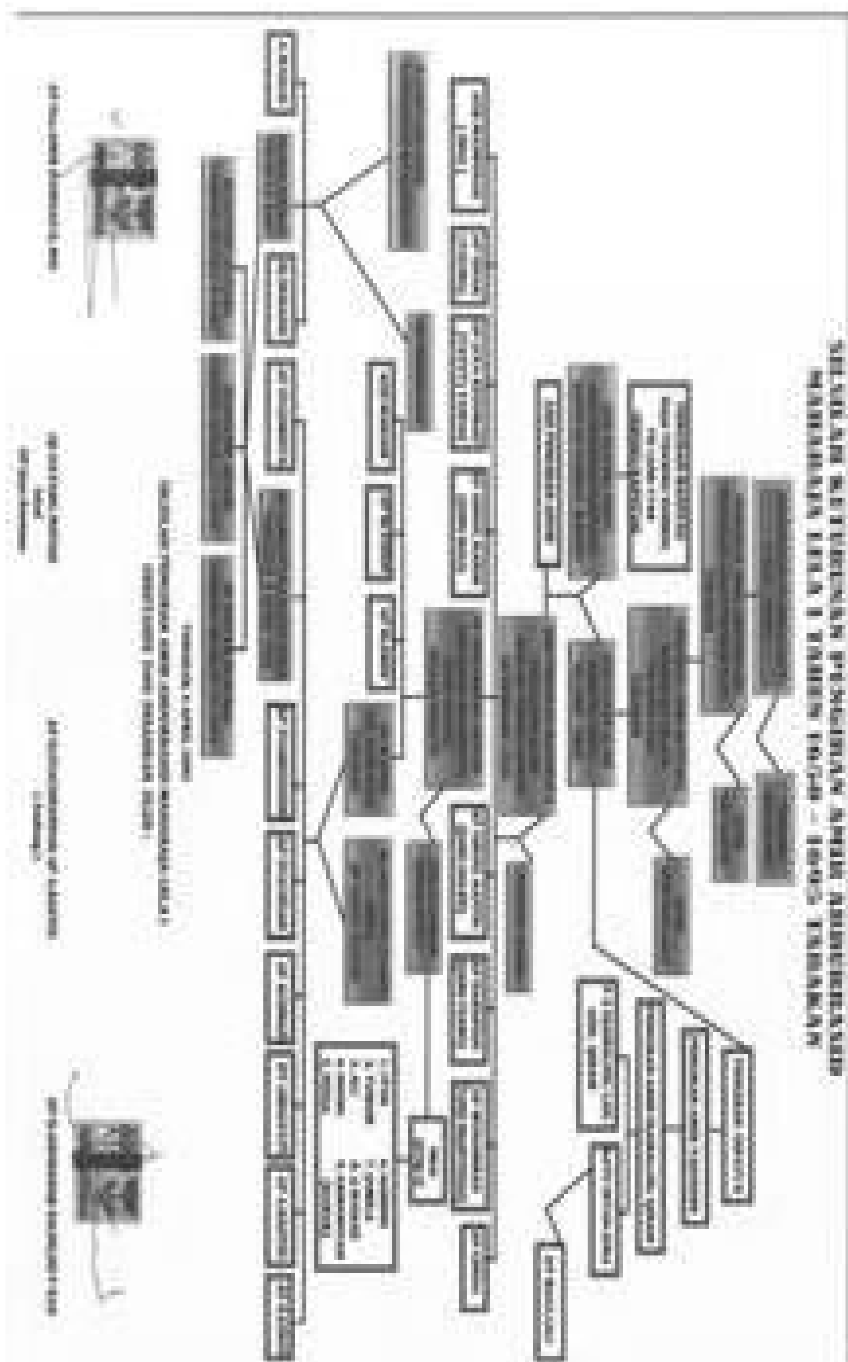
RAJA-RAJA BULUNGAN

1. WIRA AMIR (1731-1777) DI BARATAN DAN SALIMBATU
2. M. ALIMUDDIN (1777-1817) DI SALIMBATU
3. MAULANA (1817-1819) DI SALIMBATU
4. A. KAHARUDDIN (1819-1873) DI TANJUNG PALAS
5. DT. ALAM M. ADIL (1873-1874) DI SEBRANTI (BARATAN)
6. M. KAHARUDDIN (1874-1893) DI SALIMBATU
7. M. AZIMUDDIN (1893-1903) DI TANJUNG PALAS
8. PENGIAN KESUMA (1903-1905) DI TG. PALAS (DARI SALIMBATU)
9. M. KASIMUDDIN (1905-1925) DI TANJUNG PALAS
10. DATU MANSUR (1925-1929) DI TG. PALAS (DARI SALIMBATU)
11. A. SULAIMAN (1929-1930) DI TANJUNG PALAS
12. M. JALALUDDIN (1930-1958) DI TANJUNG PALAS

KETERANGAN : APABILA TERDAPAT KEKURANGAN PADA SILSILAH INI ATAU TERDAPAT DATA YANG TIDAK SAMA DENGAN SUMBER LAIN, HARAPLAH DIMUSYAWARAHKAN GUNA MEMPEROLEH DATA YANG LEBIH LENGKAP DAN BENAR.

TARAKAN, 9 JULI 1999

DT. NORBECK BIN DT. RAYAL BIN DT. ASANG



Dalam konteks kerajaan ini, dalam masyarakat Tidung dikenal beberapa istilah kepemimpinan dan kebangsawan. Pemimpin tertinggi adalah Raja, Maharaja dan Maharajalela. Istilah ini mengadopsi istilah dari India. Disamping itu ada istilah Raja Laut, Singa Laut dan Pangeran Amir yang artinya adalah pemimpin tertinggi dalam suatu masyarakat negeri. Dibawahnya ada Temenggung, Pangeran dan Raja (kecil) yang membawahi suatu wilayah. Selanjutnya ada Adipati, Senopati, Keanoman, Nala, Panglima dan Laksamana yang berkaitan dengan pertahanan – keamanan.

Adapula Aji Muda dan Pengeran Muda, Aji Muda adalah putra Mahkota kedua yaitu bila putra Mahkota berhalangan tetap maka Aji Muda akan naik status sementara Pangeran Muda akan menjadi Maharajadinda Penguasa suatu wilayah. Anak keturunan mereka adalah Aji (laki-laki), kilan dan dayang bagi yang perempuan. Gelar kebangsawan ini sudah tidak digunakan lagi sejak tahun 1917 atas maklumat Sultan Bulungan (Muhd. Kasimuddin) yang memberikan urutan datu diatas, Aji kedua dan Andin ketiga. Padahal Sultan yang menurunkan Muhd. Kasimuddin bergelar "Aji", yaitu Sultan Aji Muhammad Alimuddin, Murhum Salimbatu.

Dalam konteks Islamisasinya, sampai sejauh ini belum jelas siapa dan bagaimana pola Islamisasi penduduk Tidung, kecuali verdasarkan cerita-cerita rakyat Tidung. Menurut Amir Hamzah, Bahwa penyebar agama Islam di Tidung adalah orang Arab yang menggunakan sebuah perahu " *kekumbeb*" berbentuk bundar seperti "kawah" atau kuali. Orangnya duduk di dalamnya sehingga dari jauh kelihatan seperti huruf "Nun" (ن). Oleh karena itu perahu yang digunakan disebut "Kekumbeb Nun".Siapa penyebar agama Islam itu, tidak diceritakan, kecuali kisah Maharaja Sri Begawan yang menerima tamu aneh itu. Yang jelas orang itu disebut Sayid. Jadi bukan India atau Pakistan atau Parsi.

Menyelidiki nama penyebar Islam di Tidung relatif agak susah, karena dalam tradisi Tidung di kenal istilah " *Kudung tupar*", dimana

ada tradisi bahwa menanyakan nama orang tua atau nama yang paling dihormati merupakan suatu yang tabu. Mereka hanya tahu gelarnya yaitu " Tuan Sech". Menurut cerita, penyebar agama Islam di wilayah Tana Tidung, terbilang banyak. Yang mula pertama dilakukan oleh seorang " *Sech* " menurut orang Tidung. Beliau selalu berpindah-pindah dengan menggunakan sebuah kuali atau *Sugun* menurut bahasa Tidung. Tujuannya Suluk kinabatangan. Tarakan dan sekitarnya di abab XIII namanya tidak diketahui dan makamnya diperkirakan di Suluk.

Kemudian beberapa abad kemudian datang lagi " turunan Arab " bukan orang arab asli yaitu tuan Sech Abdurrasyid al Magribi. Ada yang mengatakan asal usul nenek moyangnya dari Naroko lalu berkelana di Tanah Jawa, selanjutnya anak cucunya mengembara ke Suluk dan beranak pinak salah seorang putranya pergi ke Tana Tidung (Tarakan) pada abd XVI. Itulah Tuan Sech Abdurrasyid al Magirbi, beliau mengawini/ kenawai Luma anak Imancang pendekar Laut Sakti, beliau jadi raja menggantikan istrinya sekitar tahun 1540. Anak keturunannya menjadi raja-raja / pengeran-pengeran dan bangsawan Tidung – Bulungan. Sech Abduurasyid al Magribi putra Muhammad Takijudin yang kemudian bergelar Raja Laut. Dengan kekuasaan yang dimiliki maka agama Islam dapat dengan leluasa dsebarkan hingga kepelosok-pelosok rantan dan sungai seperti Berau, Sangkulirang dan sekitarnya.

Seterusnya pada abad ke XVIII datang Sech Kalli Abdurraman di Salimbatu, beliau menikah dengan tuan Aji Perempuan anak Wira Amir atau ada yang mengatakan anak Sultan Aji Muhammad Alimuddin (Murkenan Salimbatu). Dimakam Sech Kalli Abdurrahman tertulis nama Sayid Achmad al Magribi, nama ini krasa ceritanya dari seorang tamu yang tidak diketahui namanya dan asal usulnya bertandang ke rumah Enci Mohammad Hassan yang memberikan nama makam itu seterusnya Enci menulis nama tersebut dimakam itu beberapa waktu kemudian. Menurut cerita Enci Mohammad Hassan, sehabis Asyar beliau merumput atau membersih

halaman rumahnya, taklama kemudian datang seorang tamu yang tidak dikenal ingin berjumpa dengan Enci Muhammad Hassan. Beliau mempersilahkan tamu tersebut masuk ke rumah. Dalam perjalanan masuk ke rumah itulah tamu tersebut memberitahu nama kramat tersebut adik Sayid Achmad al Magribi. Setelah tamu duduk, Enci ke kamar mandi membersihkan badannya, setelah selesai beliaupun keluar ke ruang tamu dan ternyata tamu tadi sudah pergi. Sebagai kepala Kantor Urusan Agama maka beliau menetapkan nama kramat itu sebagai makam Sayid Achmad al Magribi beberapa waktu kemudian.

Adapula yang mengatakan Sech tersebut bermarga " al Idrus " yang lain mengatakan bermarga " Bil fagqih ". Menurut Amir Hamzah, Sech Kalli Abdurrahman (kramat Salimbatu) nenek moyangnya berasal dari Samarkand, yaitu Jumadil kubra seorang ulama besar disana beliau punya putra seorang ulama pula yang bernama Sech Jamaluddin. Sech ini punya anak bernama Ibrahim, setelah cukup umur dan ilmu yang mumpuni maka Ibrahim verkelana ke Timur mengikuti jalur Sutra dengan berjalan kaki dan menyusuri sungai Mekong akhirnya sampai ke negri Champa. Ibrahim kawin dengan anak raja Champa dan melahirksn beberapa orang akan yaitu Rahidin Rahmat dan Rahidin Ali Murtada. Ibrahim merantau ke Jawa yang kemudian dikenal dengan nama Sech Maulana Malik Ibrahim. Istri Sech ini bersaudara dengan permaisuri Brawijaya V (Raja Jawa Majapahit). Selanjutnya Rahidin Rahmat beserta saudaranya pergi ke Majapahit (Jawa), beliau menempati daerah Sunan Kali Jaga, dari perkawinan ini lahirlah Sunan Gunung Mutia dan Muhammad. Muhammad ini merantau ke Philipina dan cicit buyutnya ke Tana Tidung yang dikenal dengan Sech Kalli Abdurrahman.

Menurut cerita Amir hamzah, Sech Kalli Abdurahman menikah dengan Tuan Aji Perempuan saudara dari Sultan Aji Muhammad Alimuddin Murhum Salimbatu, melahirkan anak-anak yaitu: S. Talibuddin, S. Muhd Amir, S. Ibrahim, S. Abdullah, S. Muhd Thahir, S. Abdurrasid, S. Muhd Yunus, AS Maryam, AS. Maisalamah, AS

Aminah, AS Fatimah dan AS Aisyah. Sayid Abdullah adalah kramat seriang, namun ditulis oleh sebagai S. Abdurrahman Bilfagih. S. Muhd Yunus adalah guru kramat Belalas (Aki Binai) di Betayau. AS Maisalamah kawin dengan Pengeran Iskandar yang makamnya berjajar dengan makam Sech Kalli Abdurrahman di Salimbatu. Sayid Abdullah kramat Seriang melahirkan anak Unam Muhd Saleh/Unam mempuak dan Unam Pangeran/Pangeran Sahbuddin. Pangeran Sahbuddin kawin dengan anak Pangeran Muhammad melahirkan Aji Kumala bunda kakek penulis dari pihak ayah kemudian Pangeran Sahbuddin kawin lagi dengan Aji Puspa anak Pangeran Depati yang melahirkan anak-anak diantaranya Muhd Amin, Abdurrasid dan Mhd Thahir. Muhd Amin melahirkan kadi Abdullah (orang tua dari Jamaluddin kantor Pos), Abdurrasid melahirkan Badrun (orang tua dari guru Umarsat) sedang Muhd. Thahir adalah moyangnya Ustad Abdul Jalil Fattah. (lihat gambar)

Penyebar agama lainnya yang dikenal adalah Sayid Omas Zain almarjak kramat Mandul yang menyebarkan agama Islam di pulau Mandul hingga ke Sembakung pada abad XVIII dan putranya Sayid Amir Hamzah bin Sayid Omas Zain almarjak kramat Pamusian Tarakan serta cucunya bin Yahya bin Sayid Amir Hamzah almarjak kramat Peningki Tarakan. Mereka ini menyebarkan agama Islam di Mandul, Sembakung, Lumang, Sebuku, Nunukan, Tarakan, Bebatu, Sesayap Malinau, Betayau dan Sekotek. Sayid Amir Hamzah kawin dengan Aji Maimunah putri Maharja dinda Betanduk,

Aki Binai kramat Belalas Betayau setelah berguru dengan S.M. Yunus bin Sech Kalli Abdurrahman beliau menyebarkan agama Islam di daerah Betayau pada abad XIX. Kramat Belalas, beliau menyebarkan agama Islam di Betayau pada abad XIX.

Di Daerah Jurata Laut Tarakan, juga ada makam kramat, konon ceritanya berasal berasal dari Sembakung dan dimakamkan di Jurata. Beliau hidup pada abad XIX dan namanya tidak diketahui. Pada abad XIX pula di daerah Peningki Laid terdapat makam keluarga Habib Sech Maulana Malik al Magribi, beliau menyebarkan agama Islam

selalu berpindah-pindah sehingga tempat kelahiran anak-anaknya pun berbeda-beda kendatipun dimakamkan di Peningki Laid, Seperti Habib Abdurrahman lahir di Tanjung Palas pada tahun 1726 meninggal tahun 1765 di Peningki. Habib Abdurrahim lahir di Tarakan tahun 1731 meninggal di Peningki tahun 1785. Habib al Lragi lahir di Nunukan tahun 1734 meninggal di Peningki tahun 1770. Habib Muhd Ishak al Kudus lahir di Bebatu (kampung di hulu sungai Supa) tahun 1739 dan meninggal tahun 1807. Habib Abdul Fatah lahir di Tanjung Selor tahun 1746 dan meninggal tahun 1810. Serta banyak lagi penyebar agama Islam, baik langsung dari tanah Arab maupun oang lokal yang menimba ilmu di tanah Arab dan pulang ke kampung halamannya menyebarkan agama Islam.

Di Salimbatu abad XIX-XX ada dua kramat, yaitu Habib Abdullah Bilfaqih (abad XIX) dan Habib Achmad bin Ali Al Idrus (abad XX). Kedua orang ini berasal dari Hadramaut Yaman karena menggunakan Pam (nama keluarga) yang sering digunakan, oleh orang-orang Yaman dan sekitarnya.

Penyebar agama Islam di wilayah Tana Tidung terbilang cukup banyak, diantaranya di Salimbatu, di Tarakan, di Juata, di Manjelutung, di Tana Lia, di Sebuku, di Sembakung, di daerah Tawau, di Sekatak, makam-makam mereka ini dijadikan keramat (makam orang-orang suci). Sehingga Islamnya masyarakat Tidung jauh lebih awal jika di bandingkan dengan daerah Kutai, Pasir, dan Banjar serta Sulawesi. Penyebar agama Islam dari kalangan Ahlul bait dan Syi'ah ini mengambil posisi yang agak jauh tersembunyi dan mereka masih menutup diri dari pedagang Arab lainnya yang pro pemerintah (Abbasiah).

Selain agama Islam, diketahui dalam rumpun Tidung juga terdapat rumpun-rumpun yang telah memeluk agama formal kristen. Masuknya agama Kristen di Tana Tidung terbilang baru yaitu sekitar akhir tahun 1950 an. Proses kristenisasi ditengarai disebarkan oleh kelompok " Misi" dari "Zending", mereka menyebarkan agama ini ke

suku Lun Mentarang dan Lun Ubaw. Sementara kepada sub suku tenggalon, Tegol, Abai, Punan dan Berusu serta segoi dan Basapakhir tahun 1960 an atau awal tahun 1970 an sebelumnya rumpun tidung ini berkepercayaan animisme kaharingan.

Meski demikian, tidak semua sub suku Tidung tersebut memeluk agama Kristen. Sebagian dari rumpun Tidung ini terutama berusu, Punan dan Abai, Tenggalon dan Tagol juga ada yang beragama Islam. Meraka merupakan penduduk yang berdampingan dengan masyarakat Tidung yang telah beragama Islam. Biasanya penduduk ini bila telah menganut agama Islam maka mereka mengaku bersuku Tidung sementara yang beragama Kristen ataupun masih Animisme menggunakan kata / istilah dayak di depan nama sukunya seperti Dayak Berusu, Dayak Punan, Dayak Abai, Dayak Ubaw, Dayak Tenggalon dan lain-lain. Dengan demikian saat ini sebagian besar rumpun Tidung telah beragama, yaitu Islam ataupun Kristen sedang yang masih animisme hanya sebagian kecil dari Dayak Punan.

C. Sosial-Budaya Dayak Tidung

1. Hubungan Kekerabatan

Sebagai komunitas etnis, Dayak Tidung tak berbeda jauh dengan etnis-etnis lain di Nusantara. Dalam membangun hubungan sosial kemasyarakatannya, Dayak Tidung memiliki sistem sosial yang mengatur hubungan-hubungan kekeluargaan dan kekerabatan internalnya. Dalam sistem sosial Tidung, suatu generasi keluarga dihitung sampai generasi ke sembilan. Sehingga hubungan kekerabatan suku Tidung bisa disebut rapat dan luas.

Dalam bahasa Tidung, keluarga disebut *Gaka.* Dalam satu *Gaka,* generasi ke sembilan dari keturunan satu *Aki* atau *Adu* masih disebut Gaka (keluarga). Aki atau Adu itu sendiri adalah orang sembilan generasi dari kita. Dengan demikian anak keturunannya hingga sampai generasi kita masih disebut keluarga, dengan Gaka yang paling jauh disebut talen tuju (sepupu tujuh kali).

Gaka ini terbagi dalam dua katagori yaitu *Dangan Gaka Ampir* dan *Dangan Gaka Tawoi*. Dangan Gaka Ampir adalah keluarga dekat yaitu terdiri dari *Pensuled* (saudara), *Telegande* (sepupu sekali), *Telenduo* (sepupu dua kali) dan *Telentalu* (sepupu tiga kali). Sedangkan Dangan Gaka Tawey adalah keluarga jauh yang meliputi meliputi *Telen Apat* (sepupu empat kali), *Telen Limo* (sepupu lima kali), dan *Talen Anem* (sepupu enam kali), dan *Telen Tuju* (sepupu tujuh kali).

Secara Hierarchis terbalik dari bawah keatas sebutan-sebutan dalam strata keluarga tersebut hingga sampai kepada generasi Aki / Adu Sebagai berikut:

Pertama, Generasi terakhir (kita) sebagai dasar perhitungan, pada generasi ini adalah kita sendiri(aku), saudara-saudara dan sepupu-sepupu. Saudara-saudara kita disebut Pensuled, Pensuled ini ada yang disebut *Yaka* (kakak) dan ada pula yang disebut *Yadi* (adik). Kita (aku) dan saudara-saudara disebut *Insoled* (bersaudara) selanjutnya sepupu-sepupu dari *Telegande* hingga telentuju disebut Dangan Gaka.

Kedua, Generasi kedua di atas kita, disebut *Ulun Tuo* (orang tua) yaitu *Yama* (ayah) dan *Ina* (ibu), saudara-saudara mereka yaitu Ulun Tuo dari Telengande itu disebut *Yujang* dan *Keminan*. Yujang untuk laki-laki disebut (paman) dan Keminan untuk wanita (tante/ bibi), sebutan ini berlaku umum. Adapula sebutan khusus yaitu Yaya atau Mayo untuk Yujang dan Keminan yang lebih tua dari kedua orang tua kita itu. Untuk memperjelas Yujang dan Keminan yang mana (karena banyak) harus diikuti dengan nama anaknya (telegande) atau nama istri / suaminya yaitu Yangu (ipar dari orang tua kita) seperti: manirat / nanirat (bapak / ibu si ningrat) ; Aisah Achmad (Aisah istri si Achmad), Achmad Aisah (Achmad suami si Aisah). Penulisan dalam bahasa Indonesia Aisah Achmad berarti Aisah anaknya si Achmad. Dalam sebutan Tidung dua nama itu harus dihubungkan dengan kata *bin / binti*. Jika tidak menggunakan kata sambung ini maka pangertiannya akan seperti tersebut di atas. Bila yang bersangkutan tidak memiliki anak sedang keduanya sudah tua, maka diambilah

nama salah satu keponakan (meNakon) seperti ujangayub (paman si Ayub)

Ketiga, Generasi ketiga di atas kita disebut *Yaki* (kakek) dan *Yadu* (nenek). Saudara-saudaranya juga disebut Yaki/Yadu, untuk memperjelas Yaki/Yadu yang mana (karena banyak) maka Yaki/ Yadu itu diikuti nama dari cucunya (teleduo kita) seperti Yakinihap/ Yadunihap (kakek si hafsah/nenek si hafsah). ***Keempat,*** Generasi keempat di atas kita disebut muyang baik laki-laki maupun perempuan termasuk saudara-saudaranya. ***Kelima,*** Generasi kelima di atas kita disebut Buyut baik laki-laki maupun perempuan termasuk saudara-saudaranya. ***Keenam,*** Generasi keenam di atas disebut Intailing untuk semua jenis kelamin dan saudara-saudaranya. ***Ketujuh,*** Generasi ketujuh di atas disebut *Inday* untuk semua jenis kelamain dan saudara-saudaranya. *Kedelapan, Intuyan* adalah sebutan bagi generasi kedelapan di atas kita, sebutan ini meliputi semua jenis kelamin dan saudara-saudarnya. *Kesembilan, Aki* (laki-laki) dan *Adu* (perempuan) adalah generasi kesembilan di atas kita yaitu generasi pertama yang membentuk keluarga besar dalam masyarakat Tidung hingga sepupu tujuh kali (telentuju) sebagai anak keturunannya, Aki atau Adu diikuti dengan namanya atau gelarnya.

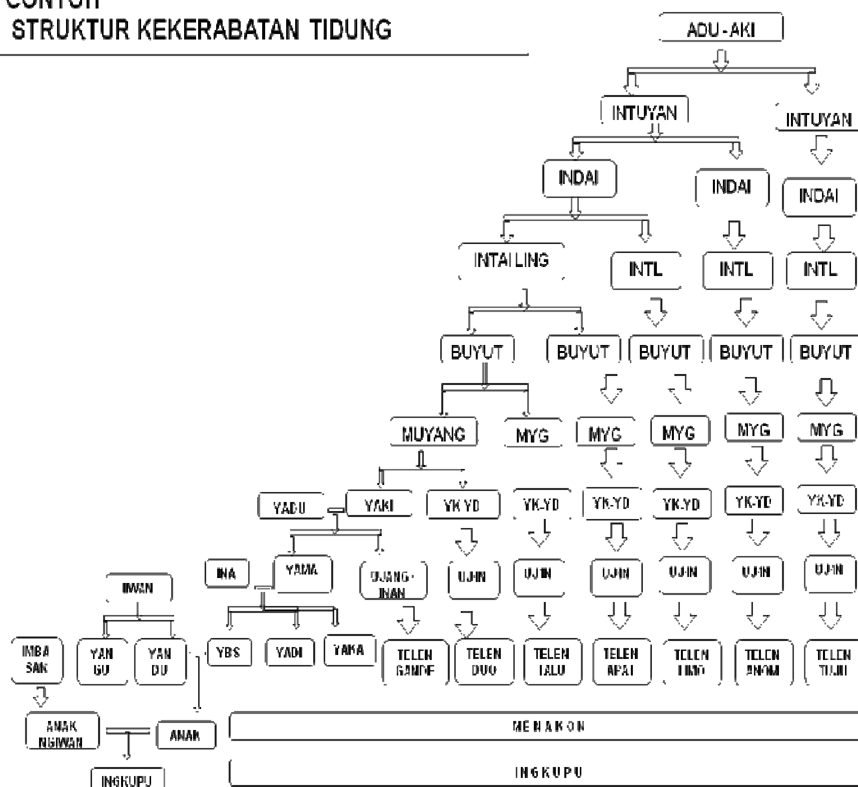
Contoh penyebutannya seperti pada deretan keturunan berikut: (Wira) digadung anak Wira Kelana dengan Aji Dayang Minti, dan Mayang Sari dan Pangeran Amir Dipati I, Abdurrasid II ("Singa laut") anak Pangeran Amir Dipati I dan Sinaran Bulan Tua atau Mustika Dewi adalah Aki/ Adu (nenek moyang) Tidung Tarakan dan Bulungan (bangsawan Bulungan). Tinggal mencantumkan namanya saja seperti Aki Digadung, Aki Abdurasid / Singa Laut, Adu Mayang Sari, Adu Sinaran Bulan Tua dan seterusnya. Bagi orang yang sangat tua dan tidak memiliki jalur nasab dengan kita, maka orang tersebut dapat disebut Aki atau Adu yang di ikuti dengan nama gelarnya, biasanya orang ini mempunyai pengaruh atau wibawa.

Selanjutnya bagi generasi dibawahnya disebut anak dan *Menakon* (anak dan keponakan) sebagai generasi kedua setelah kita. *ingkupu*

(cucu) sebagai generasi ketiga dibawah kita (baik cucu langsung maupun cucu keponakan) kemudian buyut sebagai generasi keempat dibawah kita. Istri kita disebut dengan *Yandu*, yandurihil berarti istri si Sachril. Suami kita disebut *delaki*, Delakininab berarti suaminya Zainab. Saudara istri (Yandu) atau suami (delaki) disebut *Yangu* (Ipar). Suami atau istri dari Yangu kita itu disebut *Iras* dan orang tua dari yandu / delaki disebut *Iwan* (mertua), sebutan Iwan ini meliputi saudara-saudara dan sepupu-sepupu dari orang tua Yandu / delaki tadi.

Dengan demikian sistim kekerabatan masyarakat Tidung sangat besar yaitu sampai telentuju (sepupu tujuh kali), baik dari pihak ayah maupun dari pihak ibu. Hal ini diperluas lagi dengan keluarga pihak istri/ suami dan menantu (anak ngiwan) diluar dari itu disebut ulunando (orang lain), karena mereka adalah anak keturunan dari saudara-saudara, sepupu-sepupu atau ipar dari Aki atau Adu kita, maka mereka ini disebut ulunpagun atau mukimin sedang Ulunnando yang berasal dari daerah lain (pendatang) penyebutannya di ikuti dengan nama sukunya atau asalnya seperti Ulun Bugis, Ulun Jawa, Ulun Ambon dan lain sebagainya.

Strata atau tingkat nasab keturunan ini sangat dihormati kendatipun yang bersangkutan terbilang sangat muda dari kita. Seorang raja yang menemui seseorang yang jauh lebih muda mungkin sebaya dengan cucunya beliau tetap hormat kepada yang bersangkutan manakala yang bersangkutan berpangkat paman atau kakek / nenek dalam keluarga besar dalam masyarakat Tidung. Selanjutnya bisa dilihat dari gambar berikut:



2. Nilai-nilai sosial dalam Tradisi Tidung

Hubungan sosial kemasyarakatan sangat dipengaruhi pula oleh hubungan kekerabatan dan nilai-nilai budaya yang lainnya. Dalam tradisi Tidung, terdapat nilai-nilai budaya yang berhubungan dalam mengatur hubungan baik secara kosmologi maupun sosial kemasyarakatan jika digali secara mendalam akan variannya sangat banyak. Berikut merupakan diantara nilai-nilai sosial dalam tradisi Dayak Tidung, antara lain:

Pertama, menghormati orang tua dan pandai menempatkan diri bagi yang muda. Adalah suatu hal yang prinsip bagi Tidung bahwa orang yang tua harus dituakan dan yang muda harus pandai menempatkan diri, orang yang dituakan tidak terbatas pada usia akan

tetapi juga dipengaruhi oleh status sosial seperti karena ilmu / pendidikan, atau karena keturunan dan lain sebagainya. Demikian juga bila sedang berjalan, maka yang lebih tua atau dituakan harus di depan sementara yang lainnya di belakang mendahului orangtua atau dituakan adalah kurang baik.

Cara hubungan sosial dengan cara menghormati yang lebih tua ini, dalam tradisi Tidung tersirat dalam petuah: *"samamu inggilad de manjan, anu tuo penedisaw no, betamsilko de piasaw, makin no tuo makin no bepataw".* Artinya: janganlah seperti (buah) papaya, yang tua di sebelah bawah, yang muda berada di atas (jangan anggap remeh orang tua). tapi bertamsillah seperti buah kelapa, makin tua makin berisi. (santan)

Maksudnya, bila ketemu orang tua, tuakanlah dia, hormatilah dia karena dia telah banyak makan asam garamnya kehidupan. Jangan congkak dan sombong mentang-mentang ada kelebihan. Bertamsilah dengan buah kelapa, makin tua makin banyak manfaatnya. Dagingnya dapat diparut diambil santannya, tempurungnya berguna untuk alat rumah tangga (pengganti gelas dan piring) dan sabutnya (kumbal) bermacam guna. Sehingga yang tua masih menyimpan 1001 macam kelebihan.

Kedua, Bahasa Panggilan. Sebutan atau pangilan kepada yang dituakan itu adalah *muyu*. Muyu dalam arti sebenarnya adalah kalian, bila diucapkan dihadapan orang tua atau dituakan maka artinya tidak jamak dan tertuju pada seseorang (orang kedua) akan bermakna jamak bila mana muyu ini diucapkan kepada orang yang lebih muda atau dimudakan (lebih dari satu orang). Lawan kata muyu adalah *dame,* kata ini diucapkan oleh yang lebih muda atau dimudakan untuk menunjukan dirinya dihadapan orang yang lebih tua atau dituakan. Bila kata ini ditujukan (diucapkan) dihadapan orang yang sepantar maka dame ini akan bermakna kami (jamak).

Sapaan terhadap orang yang tidak dikenal adalah ujang yang disingkat menjadi "jang" yang arti sebelumnya adalah paman, seperti

Contoh ; *"maya demanai muyu jang"* (mau kemana pak). Kalimat ini dapat pula digunakan untuk pamannya sendiri, sementara itu untuk sapaan terhadap orang yang sangat dikenal adalah *Agey* (disingkat menjadi gey), angan (disingkat menjadi ngan) atau *Iras* (disingkat menjadi ras) atau angu (disingkat menjadi ngu). Iras dalam arti sebenarnya bilamana suami atau istri kita bersaudara dan angu berarti ipar. Kedua kata ini adalah penghargaan dan sangat akrab. Sapaan Aki dan Adu ditunjukan kepada orang yang sangat lanjut usianya.

Ketiga, tata pergaulan. Bagi orang Tidung, mengajak mampir ke rumahnya terhadap seseorang baik yang dikenal maupun tidak, tatkala melewati rumahnya adalah ciri khasnya. Bila seseorang mampir ke rumahnya adalah suatu kehormatan bila orang tersebut dapat makan bersama dengannya dan paling tidak dapat menyuguhkan minuman.

Keempat, Faktor bibit, bebet dan bobot sebagaimana yang ditekankan dalam budaya Jawa juga ada terdapat dalam masyarakat Tidung. Oleh karena itu sulit bagi mereka yang tergolong dalam strata kedua ini untuk berkembang lebih maju. Kesempatan mereka hanya terbatas pada kegiatan ekonomi itupun kalau memungkinkan. Jika usahanya sudah berkembang maka status sosialnya sedikit demi sedikit akan terangkat di mata masyarakat.

Kelima, Nasehat-nasehat hidup. Masyarakat Tidung memiliki banyak *tetulu* (petuah) tentang nasehat hidup. Diantaranya yang cukup terkenal adalah *"tawoy lakow suang metada, suang metada pasik kerati, pasik kerati pandai intugos, pandai intugos bais buyag to"* (jauh berjalan banyak yang dilihat, banyak yang dilihat, cepat mengerti (meniru), cepat mengerti bisa berkerja /bertukang, pandai berkerja kehidupan meningkat. Nasehat ini berisi ajaran untuk senantiasa selalu mencari ilmu, meski ditempat jauh, sehingga dapat bekerja dengan baik dan kehidupan mereka menjadi lebih baik di masa yang akan datang. *Tetulu* ini pula yang kemudian dipakai sebagai motto

lembaga adat dayak Tidoeng Kalimantan yang dipimpin oleh H. Mochtar Idris: *Beguru Intuges Pekindi* yang berari Belajar, bekerja dan membangun.

Nasehat hidup lain dari tetulu Tidung adalah nasehat untuk selalu menjaga kewaspadaan, "ika ko makow, anakumot maya de nandu, ilo talu sama de bengkulung, adatno penegulu, ika sino anu mengkalung, pasikko ke sapul de ilo talu. (kalau sedang berjalan, anak-anak dan perempuan biar di depan jangan di belakang, kalau ada yang coba-coba mengganggu dapat dengan cepat kita membantu /terlihat)

Keenam. Nilai tolong menolong dan kerjasama. Dalam tradisi Tidung, dikenal istilah *Tenguyun.* Tenguyun adalah suatu perbuatan saling bantu atas penyelesaian suatu perkerjaan. Tenguyun tidak sama persis artinya dengan istilah gotong royong. Gotong royong adalah suatu bentuk kerja sama untuk menyelesaikan suatu perkerjaan demi kemaslahatan umum (kepentingan bersama). Sedang tenguyun adalah suatu tindakan membantu seseorang untuk menyelesaikan suatu perkerjaannya dan dilain waktu orang yang pernah dibantu itu akan membantu orang yang pernah membantunya itu untuk menyelesaikan suatu perkerjaan.

Tenguyun ini tidak pernah diajak akan tetapi timbul dari dalam hatinya dengan penuh rasa kesadaran untuk terlibat dalam penyelesaian suatu perkerjaan seseorang. Sehingga arti tenguyun ini mengeroyoki penyelesaian suatu perkerjaan milik seseorang setelah perkerjaan orang lain diselesaikan secara bergiliran hingga tuntas seluruhnya. Perbuatan tenguyun ini akan lebih nampak dalam hal pembuatan belayan dan bercocok tanam (berladang).

Ketujuh. Musyawarah. Nilai-nilai tradisi Tidung dalam membangun hubungan sosial adalah musyawarah. Hal ini dapat dilihat dari aktivitas musyawarah kampung diawal memulai pekerjaan menanam *(gumo).*

3. Ritual-Ritual Adat

a. Ritual Perkawinan

Perkawinan adalah suatu hal yang luhur dan sakral dalam rangka meneruskan keturunan dan memperluas keluarga serta mendekatkan kembali keluarga yang jauh dalam suatu sistim kekerabatan. Dalam tradisi masyarakat Tidung dikenal kaum wanita hanya bersuami satu dan suaminya meninggal dia tetap menjanda sampai keakhir hayatnya.

Istilah kawin cerai dalam masyarakat Tidung tidak dikenal, perkawinan hanya dilakukan sekali seumur hidup (wanita). Memang ada juga wanita Tidung setelah beberapa waktu menjanda dan umumnya cerai mati, kawin lagi namun jumlahnya tidak seberapa. Sementara itu kaum pria juga mempunyai satu orang istri, sedikit sekali yang beristri lebih dari satu.

Kaum pria yang beristri lebih dari satu umumnya dilakukan oleh kaum bangsawan sedangkan masyarakat umum hanya beristri satu orang dan bila istrinya meninggal dunia maka dia beristri kembali dengan orang lain tidak menjadi halangan. Oleh karena itu, perkawinan merupakan masalah yang sakral dan perlu dipertahankan. Percekcokan dalam keluarga yang membahayakan keutuhan rumah tangga, biasanya tidak didiamkan begitu saja. Dari keluarga masing-masing pihak berusaha mencari solusi untuk menjaga keutuhan keluarga.

Upacara perkawinan dalam masyarakat Tidung melalui beberapa tahap, antara lain *seruan*, *mengantar*, *pulut*, *suruk*, *bebantang* dan *nyembalei*. Secara tradisi, Pacaran dalam masyarakat Tidung tidak dikenal. Bila seorang pemuda menghendaki seseorang (anak gadis), biasanya dia salah tingkah tatkala melewati rumah si gadis atau bertemu dengan keluarga dekat sigadis. Sinyal-sinyal yang demikian diperhatikan dan ditangkap orang, lalu cepat tersebar. Kemudian orang tuanya setelah mendengar isue-isue yang berkembang diluar, menanyakan kepada anaknya tentang kebenaran berita dari luar itu.

Bila sang anak diam seribu bahasa atau mengatakan terserah orang tua maka berita diluar itu benar keberadaannya.

Kedua orang tuanya lalu memanggil sanak keluarganya untuk dimintai pendapat. Pada fase ini merupakan pertemuaan keluarga terbatas. Dalam pertemuan tersebut ditentukan orang untuk dapat menjajagi persoalan tersebut kepada pihak keluarga wanita. Orang yang ditunjuk itu adalah kalangan wanita yang akan lebih baik yang mempunyai pertalian kekerabatan dari pihak yang akan dikunjungi. Misi pertama ini dilakukan secara tertutup, terkesan secara bisik-bisik. Bila ada kesepakatan maka kedua belah pihak wanita mengirimkan utusan atau utusan pihak laki-laki datang menanyakannya. Jika semuanya sudah siap barulah keluarga pihak laki-laki datang ver-kunjung ke rumah keluarga pihak wanita untuk datang meminang.

Datang meminang ini disebut "beseruan" maksudnya "betunang" dalam bahasa Tidung. berseruan ini jumlah yang datang dan yang menerima adalah sama, biasanya jumlahnya ganjil yaitu lima, tujuh, atau, sembilan dari masing-masing pihak. Umumnya hanya tujuh orang tiga orang laki-laki dan empat wanita.

Rombongan yang berseruan setelah tiba di rumah keluarga wanita langsung dipersilahkan masuk dan duduk bersama tuan rumah. Setelah bernafas sejenak, tuan rumah menanyakan maksud kedatangan mereka walaupun sebenarnya tuan rumah sudah tahu maksud kedatangannya.

Anggota yang berseruan dan tuan rumah adalah mereka yang berkaitan kekerabatan dari orang tua masing-masing pihak. Orang tua kedua belah pihak tidak ikut dalam pertemuan tersebut dan sudah diwakilkan kepada utusan masing-masing. Pertanyaan tuan rumah terhadap tamu tadi tidak seperti biasanya, seperti; "apakabar?, ada perlu apa?, dan lain sebagainya". Akan tetapi pertanyaan itu berupa sindiran rada bersajak seperti dalam kalimat dibawah ini:

"Bariw manay mujuk bagu tuy, Nupo senangka anu gatuy, Labu labu kiyo kesaboy, Alamet gitu bagu sisey" (Angin apa gerangan yang

sedang bertiup. Tidak di sangka kabar ini, tiba-tiba saja datang. Alamat apa rupanya)

Atau:

"Kiwonai bais umbangne, alamet sisey bagutu dagun penyawoku, umbangne muyu gitu guang ke saboy (malam tadi sangat menyenangkan, pertanda apa gerangan kata hatiku. Rupanya pertanda bapak-bapak / ibu-ibu akan datang)"

Atau:

"Sumpurai pantesniyo kulibambang mumpes de dalem baley, Intad de luar maya dedapur. Gitu umbangne alamet giney. Muyu talu kesaboy (pantas rupanya tadi pagi, kupu-kupu terbang kesana kemari masuk dari pintu depan terus kedapur. Ini rupanya makna alamat tadi. Bapak-bapak / ibu-ibu ingin berkunjung).

Pertanyaan tuan rumah tadi, langsung di jawab oleh tamu seperti kalimat dibawah ini:

"Dame gitu kabas intad de lubok temunung, Metada dame sino tunon bais de situ, Temubok niyo dame talu, Sinope anu guang nentano (kami ini hanyut ikut arus dari teluk dan Tanjung. Terlihat oleh kami sebuah dermaga yang indah. Ada sesuatu yang perlu ditanyakan)"

Atau:

Besasak de urut maya de ruab. Biyo niyo tawoy tunon gino tatep senaboy. Dame ngengai gitu sino anu guang nentano / nekum dame (Berdayung melawan arus surut dan pasang, biar jauh tempat itu, tetap kami datangi. Kami semua ini ada yang ingin ditanyakan / dibicarakan).

Selanjutnya tuan rumah mempersilahkan kepada tamunya untuk menyampaikan maksudnya, seraya berkata:

"Ngembala muyu kikon, si / kon maksud muyu'i (Samapaikanlah apa maksud kedatangan bapak-bapak / ibu-ibu ini).

Atau:

"Si ukum taka-I, ngembala muyu nikon (Apa yang kita bicarakan, sampaikanlah maksudnya).

Maka tamu itupun berkata, menyampaikan maksud dan tujuannya untuk datang bertandang, sebagai berikut:

Dame gitu kesaboy de baya muyu ngibit de bebilin (….sebutan nama orang tua si laki-laki….) guong ngentano de anak manuk mayu, sino ki ulun guang ngalap siyo, jika si kati damo guang nanda siyo, (kami datang ke rumah Bapak / Ibu ini membawa pesan / amanat dari orang tua (sebutan orang tua si laki-laki), mau menanyakan anak ayam yang bapak / ibu pelihara itu. Adakah sudah orang yang menginginkannya, jika tidak kami bermaksud ingin menandainya).

Situan rumah berkata:

"anak manuk manay anu guang tenandu damo gitu suang de anak manuk. Sino anu pulak anu mitom, anu lia (anak ayam mana yang ingin ditandai kami banyak punya anak ayam ada yang putih dan yang hitam ada yang merah). Jika tuan rumah menolak, dikatakan sebagai berikut; 'anak manuk damo manong suang/ sino, damo malok ampun intad de ujung abuk (de taub) saboy de unjung tanok, muyu kesaboy telayut, kegulu niyo ulun nanda siyo (anak ayam kami memang banyak / ada), kami minta maaf yang sebesar besarnya dari ujung rambut (ubun-ubun) hingga keujung kaki, Bapak-bapak / ibu-ibu terlambat datang anak ayam kami sudah ditanda orang).

Bila permintaan itu ditolak maka sitamu berkata:

"ika sengginokon dagu muyu, baisnino pandai damo siyo ngembala bebilin gitu maya (sebutan orang tua laki-laki), pandai siyo gium dando. (jika begitu kata bapak / ibu, baiklah kami akan sampaikan kepada (orang tua laki-laki) agar beliau maklum dan mencari yamg lain.

Jawab situan rumah (permintaan diterima):

"anak manuk guang tenandu miyu gino, de upun tukad kiyo ke guang no, pandai kon pedagi makow nupo tawoy (anak ayam yang ingin bapak / ibu tanda itu, sekitar rumah saja bisa juga pergi tapi tidak terlalu jauh).

Kata sitamu:

"ika senggino kon dagu muyu baisnio damo ngembala de (….sebutan orang yang berminat itu….) singgilan muyu guang ngalap siyo(kalau

begitu kata bapak / ibu. baiklah kami segera melaporkannya kepada (sebutan orang berminat itu) kapan beliau mau mengambilnya).

Bila seruan ini sudah dilakukan dan ternyata seruan ini diterima dengan baik oleh keluarga pihak wanita maka resmilah anak laki-laki itu bertunangan dengan anak gadis dimaksud.

Dalam masyarakat Tidung, pembicaraan masalah lama-melamar banyak menggunakan isyarat, yang sering digunakan adalah anak ayam yang berarti anak gadis perawan, ayam putih berkaki putih / kuning berarti cantik, ayam hitam berkaki putih / kuning berarti hitam manis dsb. Diam hanya dibawah tangga *(de upon tukad)* bermakna bahwa anak gadis itu tidak suka kelayapan dan sangat taat menjaga rumah tangga dan lain sebagainya.

Sejak diterima lamarannya, maka sigadis dipisukkan(dipingit) disitu dia berpupur dingin sepajang hari dan baru berakhir menjelang hari pernikahanya. Bila sudah dekat rencana pernikahannya maka pihak keluarga laki-laki mengantarkan jujuran dalam bahasa Tidung disebut *"pulut"*. Besar dan macam pulut sesuai kesepakatan sewaktu melamar /meminang. Palut ini berupa uang disertai keperluan lainya seperti kain kelambu, kain baju dan bahan pangan secukupnya khususnya pulut uang akan dihitung oleh orang tua,. pemuka kampung. Dalam penghitungan ini jarang disaksikan orang mereka mempercayakan sipemuka kampung tersebut.

Uang pulut dibungkus dengan kain kuning yang ditaburi dengan beras kuning yang diperciki minyak harum. Bungkusan uang tersebut diletakkan dalam baki dan baki itu ditaruh di atas tikar. Di atas (dalam) baki itu terdapat alat dan bahan penginangan seperti daun sirih, kapur sirih, buah pinang, tembakau jawa, dan beliul (kulit tipis daun nipah muda sebagai pembungkus tembakau yang dijadikan rokok yang disebut rokok kirai) juga terdapat sebuah dian yang berwana kuning. Disamping baki itu terdapat pula buah kelapa. Kesemuanya itu selain pulut uang disebut serpinang.

Orang tua tadi sebelum membuka bungkusan kuning terlebih itu dahulu menyalakan dian. Setelah itu baru membuka bungkusan dan menghitung uang. Setelah selesai menghitung beliau memanggil yang lainnya terutama keluarga pihak wanita dan menyatakan cukup kemudian beliaupun membaca doa sebagai penutup.

Hari pernikahan semakin dekat, sanak keluarga dikabari, sedikit demi sedikit handai tolan, kaum kerabat mulai verdatangaan dari berbagai kampung. Mereka membawa bekal dan sumbangan seperti beras, gula, teh dan kopi. Orang kampung tanpa diminta mereka secara suka rela pergi beramu (beramu berarti mencari kayu) sebagian mencari kayu api yang lainnya membuat ambir (ambir adalah bangunan tambahan dari bangunan induk). Yang lain lagi mengambil daun kelapa untuk pepeyas luar, sementara kaum wanitanya sibuk membuat *malay* (kembang dari kertas) dan membuat pelaminan yang dibantu oleh beberapa orang laki-laki. Menjelang saat pernikahan, maka di tugaskanlah beberapa orang oleh keluarga pihak wanita untuk *gelagow* (undangan). Orang kampung saat itu tidak akan pergi jauh karena hajatan ini.

Setelah orang sekampung (orang-orang tua) datang maka dilangsungkanlah upacara akad nikah yang dipimpin oleh imam kampung. Seusai akad nikah tadi sang pemuda mendatangi mempelai wanita di *pisuk*. Pisuk ini adalah suatu tempat tertutup yang berada di belakang pelaminan. Dia mengambil ludah dari langit-langit mulutnya (disebut air awal) dengan ibu jari kanan (jempol) lalu ditempelkan didahi sang wanita (istrinya) untuk membatalkan wudhu.

Pembatalan wudhu ini sebenarnya dimana saja boleh, kenapa harus dipilih didahi Ini bermakna dia memberikan tanda yang sangat sakral. Dan dalam dengan menggunakan air awal di atas anggota sujad istrinya yaitu didahi perhambaannya kepada sang Khalik. kemudian menyerahkan maskawinnya.

Setelah itu dia meninggalkan istrinya seorang diri dipisuk, menuju ke dapur. Di sana dia mengelilingi tandang (tungku tempat

memasak) dan mengambil sendiri air dalam akap (gentong besar) untuk diminum selanjutnya kembali kepisuk.

Setelah para tamu pulang dipimpin oleh ibu-ibu melakukan acara berumba (berlomba) yang maksudnya mengakrabkan kedua mempelai tadi. Kedua mempelai dimasukkan dalam sebuah sarung besar (sarung ini sengaja dibuat untuk persiapan itu). Dalam satu sarung mereka berdua di suruh berdiri, duduk, berbaring dan seterusnya secara berulang-ulang. Proses ini (dari akad nikah sampai berlomba) disebut *kawin syuruk.*

Bepupur yaitu suatu acara pemupuran pengantin yang dilakukan oleh orang-orang tua menggunakan pupur dingin. Pupur dingin ini ditaruh dalam baskom yang dicampur dengan racikan daun pandan wangi.

Pengantin wanita berpupur di pisuk. Sedang mempelai pria duduk di atas tikar lalu keempat buncunya diangkat ramai-ramai dipindahkan ke tempat orang banyak. Pemupuran ini didahului orang tua kemudian yang muda secara bergantian. Lamanya berpupur ini kurang lebih 1,5-2 jam, suatu waktu yang cukup lama, betapa dinginnya !.

Sekitar jam 10^{00} pagi berikutnya para orang kampung / undangan mulai berdatangan, kaum laki-laki dan wanita diundang secara bersamaan. Mereka duduk di tempat terpisah yang di batasi oleh dua buah belatung yang melintang tepat dibawah tabai, sekitar tingginya 50 cm dari lantai. Kaum wanita duduk pada daerah pelaminan hingga belatung hingga ambir luar.

Pelaminan masih tertutup oleh 1-3 buah tabir. Ibu pengantin (tukang rinti) membawa mempelai wanita duduk di pelaminan, setelah siap rintian mempelai wanita itu, maka dibawa / diantarlah pakaian pria ke rumah tempat mempelai pria.

Seusai berpakaian, mempelai pria diarakkan ke rumah mempelai wanita yang diiringi oleh pembawa sedulang kembang kertas dan dian yang menyala. Arakan ini di ramaikan oleh kelompok terbangan dan rudet.

Mempelai pria boleh berjalan kaki atau diangkat / ditandu sesuai dengan pakaian pengantin yang dia gunakan. Sedulang adalah bungkusan yang berwarna kuning, berisi piring dan gelas. Bungkusan tersebut paling sedikit tujuh buah.

Angka tujuh merupakan angka yang tertinggi bagi masyarakat Tidung (angka ganjil). Sehingga angka empat belas, dua puluh satu, dua puluh delapan disebut tuju = tujuh, duo tuju = 14, talu tuju =21, apat tuju =28 dan seterusnya. Angka tujuh merupakan angka yang tak terhingga besar / tingginya dan angka satu adalah angka yang tak terbayangkan esanya.

Setelah arakan tiba di tempat wanita, disambut dengan salawat dan hamburan beras kuning, seusai itu barulah mempelai pria dipersilahkan naik (masuk) dan diantar menuju ke pelaminan melalui jalan tertentu yang sudah di siapkan. Pada tempat-tempat tertentu yang dilewati itu terdapat brikade atau penutup jalan, brikade ini baru dibuka manakala pengantar mempelai pria telah memberikan sesuatu. Brikade ini jumlahnya 3-5-7 (ganjil). Kemudian tabir pelaminan yang jumlahnya tiga lapis, masing-masing lapis tabir baru terbuka bilamana diberikan sesuatu. Makin dalam tabir / brikade (dekat ke mempelai wanita) makin besar sesuatu yang diberikan itu baru akan dibuka.

Setelah memberikan sesuatu yang jumlahnya paling besar / banyak barulah tabir terakhir terbuka. Di situ duduklah mempelai wanita dengan pakaian kebesarannya, mempelai pria duduk di sampingnya (sebelah kanan) sama-sama menghadap ke hadirin. Tangan kiri mempelai pria memegang tangan kanan mempelai wanita, sehingga tangan mempelai wanita terangkat keatas tegak lurus dan sikunya berada di antar keduanya yang di ganjal dengan sebuah bantal.

Kemudian tampillah seseorang yang membawakan "karangan". Karangan ini adalah sajak yang dilagukan. Tak lama kemudian oleh seorang melakukan "sesiud" yang diedarkan ke seluruh hadirin seraya berteriak 'sedulang", "sedulang", "sedulang". Hadirinpun

secara sukarela merogohkan kantongnya, membuka lipatan rupiah atau menyisipkan tangannya ke dalam kutang / BHnya mengambil uang dan dimasukkan ke dalam sesiud. Acara bersesiud ini dilakukan sebelum hidangan disajikan.

Di saat hidangan disajikan atau dicicipi oleh hadirin, maka tabirpun diturunkan dan kedua pengantin beranjak untuk ver-istirahat. Prosesi ini dalam bahasa Tidung disebut “bebantang”.

Pada malam ketiga diadakan acara “kiwon talu landom”, merupakan acara kesenian yang meramaikan upacara perkawinan tersebut. Orang sekampung mulai berdatangan sejak sehabis Maghrib. Mendatangi perkawinan pada malam hari ini disebut “bedulug”. Kaum kerabat kedua belah pihak sehabis magrih itu memulai kesenian rudet, 7-9 orang pemukul tar, dan 7-9 orang lainnya sebagai perudet. Mereka duduk berhadap-hadapan. Bila pukulan tar membesar, maka perudet melagukan kasidah-kasidah yang terdapat dalam kitab berjanji atau Asrakhal diba’ dan bila pukulan tar melemah maka yang melantunkannya adalah para pemukul tar. Begitulah seterusnya secara bergantian.

Bila sudah mengasikkan, kadang-kadang tar itu diambung keatas kemudian disambut kembali dengan pemukulan yang hebat. Seirama dengan itu para perudetpun semakin asik dan bersemangat melantunkan lagu-lagu pujian. Para undanganpun berdatangan dan acara rudetpun berhenti., atau diteruskan oleh undangan lainnya.

Taklama dari itu, tabir penutupun terbuka tampaklah kedua pengantin duduk di atas singgasana pelaminannya, selanjutnya makanan kue-kue yang disebut “mengkanon” pun diedarkan.

Setelah makan dilanjutkan acara kesenian, yaitu jepin yang di-selingi dengan tampilan bela diri yang dilakukan secara bergantian. Jepin yang dimainkan secara berpasangan maksimum 3 pasang (sesuai dengan luasnya rumah), pemainnya semua laki-laki. Pemainan jepin diiringi dengan petikan gambus, gesekan piul (biola) dan pemukulan ketipung.

Pada hari ketiga, sekitar jam 07. ^{00} atau jam 08. ^{00} pagi dilakukan upacara mandi-mandi. Penyiraman pertama dilakukan oleh pemuka masyarakat terutama imam secara bergiliran dengan para tokoh lainnya. Sementara itu dibagian depan dilakukan asjrakal berjanji. Waktu mandi dan pembacaan asrakul berjanji kurang lebih lamanya atau lamanya mandi mengikuti asrakal, sehingga waktunya hampir bersamaan berhenti / selesai.

Sekira jam 10^{00} hingga dhohor dilakukan acara "betamot" yaitu khatamul Qur'an. Kedua mempelai dengan berpakaian pengantin duduk di atas pelaminan, yang laki duduk bersila dan yang wanita duduk bersimpuh, di depannya terdapat sebuah kitab Al-Qur'an di atas likar atau bantal.

Penuntun pembacaan surah-surah juz amma dari Al Qur'an, diawali oleh imam kampung kemudian oleh tokoh masyarakat lainnya secara bergantian. Kedua pengantin menyimak / mengikuti bacaan itu dengan suara perlahan dan si pengantin wanita memegang "tetunjuk" (alat penunjuk yang terbuat dari bambu / lidi) untuk menunjuk huruf-huruf surah-surah yang dibaca.

Sekitar jam 14.^{00} dilakukan acara "menyembeloi", kedua mempelai diarak ke rumah orang tua mempelai pria dengan diramaikan dengan hadrah. Kedua pengantin boleh berjalan kaki ataupun ditandu sesuai dengan pakaian pengantin yang digunakannya.

Tidak semua pengantin ditandu karena asal usulnya, sehingga tidak diperkenankan menggunakan pakaian pengantin khusus. Pemakaian pakaian pengantin khusus hanya boleh untuk anak keturunan para bangsawan Tidung karena memakai pakaian itu maka si pemakainya harus ditandu. Ada suatu peristiwa yang menegangkan karena salah satu dari pengantinnya berasal dari orang kebanyakan. Sehingga ada sebagian menghendaki agar pengantin yang berasal dari orang kebanyakan itu menggunakan pakaian pengantin umum sedang yang satunya menggunakan pakaian yang sesuai dengannya yaitu pakaian pengantin khusus. Sementara tokoh

masyarakat lainnya mengatakan boleh karena "hak kemampit". Hak kemampit adalah suatu hak karena terikut sesuatu sebab seperti perkawinan.

Oleh karena itu pada saat upacara akad nikah, kedua mempelai menggunakan pakaian biasa tidak menggunakan pakaian pengantin. Setelah akad nikah ini maka resmilah kedua laki-perempuan itu menjadi suami isteri. Dengan menjadi suami-isteri kedua orang tersebut, maka bolehlah salah satu darinya kemampit dengan yang lainnya. Jadi penggunaan pakaian khusus ini tidak menjadi halangan.

Perdebatan yang sengit ini disebabkan oleh karena sang laki-laki berasal dari kalangan turunan bangsawan dan wanitanya dari kalangan umum maka penggunaan pakaian khusus itu tidak menjadi masalah. Pada jaman dahulu untuk mengatasi masalah tersebut, maka sang pemuda calon menantu diangkat dulu, misalnya menjadi pangeran setelah itu boleh nikah. Sehingga penggunaan pakaian pengantin tidak "punggok". Punggok adalah penggunaan sesuatu yang tidak pada tempatnya sehingga menjadi kualat.

Di rumah orang tua mempelai laki-laki, mereka juga duduk bersanding di pelaminan namun "pepayas"nya tidak segemerlap pelaminan di tempat orang tua mempelai wanita. Setelah selesai acara ini mereka kembali ke rumah orang tua si wanita.

Selepas tiga hari kemudian pengantin baru diikuti oleh beberapa orang (laki-laki dan perempuan), menyembaloy (bertamu) ke rumah-rumah penduduk terutama tokoh masyarakat. Disana mereka berdua mendapat petuah dan nasehat yang mungkin berguna bagi mereka berdua untuk mengarungi samudra kehidupan rumah tangga.

Hal-hal yang perlu diperhatikan dalam rangkaian upacara perkawinan masyarakat Tidung adalah tempat, pelaminan, hiasan, dan pakaian serta prossesi. Tempat perkawinan atau rumah orang tua perlu mendapat perhatian dalam rangka mengatur lay-out dan penggunaan ruang. Pada umumnya rumah suku Tidung terdiri dari kaki limo atau kandang rasi, lunas baloy, alot dan dapur. Kaki limo

atau kandang rasi berukuran 2-2.5 m x 6 m yang berada paling depan kemudian lunas berukuran 8-10 m x 6 m. Pada lunas baloy terdapat "tabay" yang terletak di atas dua "pengilip" tengah. Pengilip atau tiang utama ada enam yaitu empat di penjuru / sudut dan dua di tengah. Selanjutnya alot artinya antara yaitu antara lunas dan dapur. Alat ini berukuran 4 m x 6 m, sebagian beratap dan sebagian terbuka, kemudian baru dapur yang berada paling belakang dengan ukuran 4 m x 8 m. Sehingga denah rumah yang berbentuk huruf "L". bila ada upacara perkawinan maka rumah tersebut perlu dibuat ambir dari beranda luar (sementara) untuk memperluas rumah yang ada. Ambir dibuat dari dinding dapur yang menjorok dua meter terus ke depan yaitu sekitar 2 m x 14,5 m atau 2 m x 16,5 m. selanjutnya beranda luar sekitar 8 m x 8 m atau hingga pinggir parit jalanan.

Pada bagian ambir dan beranda luar (bangunaan tambahan sementara) dihiasi dengan daun kelapa sebagai pepayas. Daun kelapa tua ini dibelah dua dan lidi-lidinya di copot dan tergantung lunglai. Pada lunas baloy dipasang Langsoy sepanjang keliling lunas, yaitu digantung dari setinggi plafon yang menjuntai kebawah. Langsoy ini terbuat dari kain yang lebarnya sekitar 40-50 cm yang panjangnya sepanjang keliling lunas. Kainnya berwarna hijau atau kuning atau merah muda sebagai dasar kemudian distrip dengan dua warna lainnya. Pada bagian bawah kain tersebut dibuat rumbai-rumbai yang berbentuk dasi dengan bermacam-macam warna, ukurannya sekitar 7-10 cm x 40-50 cm yang dipasang rapat sepanjang kain tersebut. Warna rumbai-rumbai tersebut kuning, hijau, merah, putih dan hitam serta biru.

Penggunaan warna dasar kain lansoy yaitu kuning atau hijau atau merah muda disesuaikan dengan si tuan rumah. Bila dia keturunan bangsawan maka warnanya kuning dan bila dia keturunan Habib atau keturunan bangsawan lainnya maka warna dasar yang digunakan hijau sedang warna merah muda manakala dia adalah keturunan pangeran atau panglima kerajaan.

Sementara warna warni rumbay menggambarkan berbagai kalangan masyarakat. Bila itu dipasang maka di situ ada tanda keramaian yang dihadiri oleh segenap orang. Ada bangsawan (kuning), ada pemuka agama (hijau), ada juara (merah), ada pendidik (putih) dan ada rakyat jelata (biru / ades).

Di pertengahan lunas dibuat belatung (pembatas) tepat berada dibawah tabay yang diikat / di paku di kedua pengilip tengah. Tinggi belatung ini dari lantai sekitar 50 cm kira-kira pas untuk bersandar. Ruang antara belatung dengan kaki lima digunakan untuk tamu laki-laki dan ruang antara belatung dan dinding menuju alot untuk tamu pererempuan dan pelaminan. Pelaminan ini dibuat panggung secara bertingkat, yaitu 3-5-7-9-11 tergantung tingkat kebangsawanannya, pada tingkat akhir itu disebut pelaminan utama dan di setiap tempat terdapat tabir.

Di depan panggung terdapat malay, yaitu kembang kertas yang bertangkaikan lidi dibalut dengan racikan kertas kemudian ditancapkan pada batang pisang (juga sudah dibungkus dengan kertas) sebagai batangnya. Setiap malay (ujung lidi) ditusuk sebutir telur sebagai buah malay. Kembang malay ini diletakkan di sebelah kiri dan di sebelah kanan.

Di atas panggung terdapat pula kembang kertas di atasnya, ada dian warna kuning yang diletakkan di sebelah kiri dan kanan. Pada antara kedua kembang tersebut terdapat dua tabak yang berisi nasi wasur. Jumlah kembang kertas dan tabak wasur di atas panggung disesuaikan jumlah tingkatan dan tabir. Warna tabir umumnya merah tua. Sementara warna kelambu pelaminan berwarna kuning, sebagai pelambang bahwa pengantin adalah seorang raja, raja sehari. Di situ terdapat bantal dan guling. Untuk menghemat ruang dan tempat maka bantal dan guling itu dilukiskan saja dengan kertas perada yang ditempelkan pada bagian belakang (kiri +kanan). Pada bagian depan kelambu juga terdapat lansoy dan di kiri kanan depan kelambu pelaminan dihiasi dengan kembang dan dua ekor naga yang

kepalanya menghadap ke kiri ke kanan sementara ekornya melilit menjadi satu keatas demikian pula pada bagian dalam (belakang) yang di bawahnya di sapoykan (digantung) kain-kain yang dilipat rapi.

Di belakang pelaminan tersebut disebut pisuk, di situ kedua mempelai tidur bersesak-sesakkan sejak kawin syuruk hingga upacara perkawinan usai. Setelah itu barulah mereka berdua boleh tidur di atas ranjang (pelaminan pengantin sudah di bongkar).

Tentang pakaian ada tiga bentuk / model, bentuk / model pertama untuk kalangan bangsawan atas, bentuk / model kedua untuk kalangan bangsawan turunan pangeran dan bentuk / model ketiga di peruntukan bagi masyarakat awam.

Perbedaan ketiga bentuk / model ini sangat kecil sekali, sehingga bila tidak diperhatikan secara seksama akan nampak sama semuanya. Warna dasar utama pakaian adalah kuning yang dikombinasi dengan warna hijau dan merah.

b. Ritual Kelahiran

Upacara ritual lain yang cukup mendapat perhatian dalam tradisi Dayak Tidung adalah Ritual Kelahiran. Dalam Tradisi Tidung, sebagaimana juga ada dalam tradisi masyarakat lain seperti jawa, bulan ketujuh usia kehamilan cukup mendapat perhatian. Dalam usia tujuh bulan ini akan dilaksanakan acara mandi-mandi yang dilakukan oleh *'penguling"*. Penguling adalah sebutan bagi seseorang yang perkerjaannya membantu seseorang dalam persalinan, yaitu dukun beranak atau bidan beranak.

Pada suku Tidung, jika disaat hamil terjadi gerhana matahari bulan (nakan rawu), maka calon si ibu perlu dijala. Dia disuruh duduk di atas *tetuan* (lesung padi) lalu dilemparkan dengan jala. Mungkin maksudnya iblis hendak mengambil sang anak dalam kandungan dapat diselamatkan atau diambil kembali dengan cara menjalanya.

Menjelang kelahiran, calon sang ibu merasa sakit karena sang jabang bayi ingin keluar. Bila rasa sakit ini semakin sering dan berjarak sudah semakin rapat / dekat, maka pergilah orang memanggil "pengguling". Dalam suasana apa pun terkecuali kalau beliau sakit keras, beliau secara suka rela mendatanggi rumah orang yang mau melahirkan itu. Jika kejadian ini disiang hari atau sore hari, banyak orang datang menjenguknya terutama ibu-ibu. Setelah bayi lahir dan dibersihkan kemudian dibadung lalu di azankan dekat ke telinga kanannya untuk bayi laki-laki, bagi bayi perempuan cukup Komat saja.

Kemudian bila waktu masih memungkinkan seperti siang/ sore atau belum begitu larut, kelahiran ini langsung dibacakan doa selamat yang dihadiri oleh beberapa orang. Bayi ditaruh/ ditidurkan di atas tabak yang dialaskan dengan tikar khusus yang terbuat dari daun pandan dan diberi kelambu. Tabak ini terbuat dari tembaga / kuningan yang dibuat khusus. Bentuknya sama dengan tabak wasur cuma ukurannya lebih besar.

Ibu berbaring disamping tabak itu agar memudahkan untuk menyusui atau mengganti badung dan tikarnya kalau bayi buang air. Untuk memanaskan perutnya maka dia harus bepansen. Pansen adalah sebuah batu kali sebesar kepalan tangan orang dewasa atau lebih besar sedikit sekitar 1,5-2 Kg. Pansen ini dipanaskan di atas tungku, setelah panas lalu diambil dan dibungkus dengan kain. Pansen panas yang dibungkus dengan kain itu lalu ditaruh di atas perutnya. Selain bepansen sang ibu ini juga meminum ramuan-ramuan.

Setelah bayi berumur 7 hari atau dua tuju (14 hari) atau tiga tuju (21 hari) maka bayi naik ayun. Pada acara naik ayun ini, dilakukan penyembelihan hewan yaitu dua ekor kambing jantan jika bayi itu laki-laki dan satu ekor kambing jika bayi tersebut perempuan, penyembelihan hewan ini disebut akikah. Daging akikah ini digunakan dalam upacara selamatan naik ayun.

Prosesi acara naik ayun adalah sebagai berikut:

Pertama, Tasmiah

Tasmiah yang berasal dari bahasa Arab berarti pemberian nama. Dalam prosesi ritual ini, setelah para undangan datang, maka bayi di atas tabak diangkat oleh ayahnya atau kerabatnya seperti paman atau kakeknya lalu dibawa ke hadapan imam. Imam membacakan beberapa ayat al Qur'an atau oleh orang lain yang bagus suaranya, lalu Imam mentasmiahkan bayi tersebut sebanyak tiga kali dan dijawab atau disahut oleh hadirin dengan ucapan barakallah sebanyak tiga kali pula. setelah itu pembacaan doa oleh imam yang diamini oleh undangan

Kedua, Asrakal berjanzi

Selesai acara tasmiah dilanjutkan dengan asrakal berjanji. Pada saat hadirin mulai berdiri berasrakal maka bayi tadi dibawa keluar mengelilingi hadirin yang sedang berdiri itu. Pembawa bayi tadi terdiri dari tiga orang yaitu pembawa minyak harum, pembawa bayi dan pembawa baki tepung tawar. Pembawa minyak wangi memercikan minyak wangi ke baju atau ke tangan hadirin disusul oleh si pembawa bayi dan baki tepung tawar. Rambut si bayi digunting oleh hadirin secara bergantian, paling sedikit tiga helai. Guntingan rambut tersebut ditaruh dalam buah kelapa muda di atas baki tersebut, setelah itu ditepung tawari. Begitulah seterusnya hingga selesai mengelilingi hadirin.

Ketiga, naik ayun

Setelah ditepung tawari, bayi tersebut dibawa ke dalam (kamar) lalu diserahkan kepada pengguling (dukun beranak) untuk dimasukkan ke dalam ayunan. Kemudian diangkatnya kembali dan diserahkan kepada kawum kerabat si bayi untuk dimasukkan dalam ayunan kembali. Seterusnya diambil lagi oleh pengguling dan diserahkan kepada yang lainnya (kaum kerabat) untuk diletakan dalam ayunan lagi. Begitulah seterusnya si bayi itu turun naik dalam

ayunan hingga tidak ada lagi kaum kerabatnya yang tidak berkesempatan untuk memasukkan bayi ke dalam ayunan.

Ayunan itu terbuat dari papan segi empat panjang yang penuh ukiran. Keempat ujungnya diikat dengan rotan atau tali dan keempat ujung tali itu di satukan dan disambung dengan tali yang menghubungkan junggitan di atas. J*unggitan* ini terbuat dari belahan pohon nibung yang sudah tua. Tempat ketiduran bayi (papan ayun seperti perahu) itu diberi dian yang menyala dua di sebelah kepala dan dua di sebelah kaki. Keempat dian tersebut hanya untuk saat upacara naik ayun saja. setelah itu dilepas. Agar bayi tidak jatuh dari ayunan terutama setelah berusia di atas satu bulan. Maka ayunan tersebut diberi kandit (babat) untuk mengikat bayi jangan terlalu bergerak. Kandit ini berwarna kuning suatu perlambang doa agar anak itu kelak menjadi seorang yang berguna yaitu seorang pemimpin.

Ayunan dalam bahasa Tidung disebut *indong*, naik ayun berarti *masak dindong*. Selesai upacara masak dindong ini, maka ari-arinya yang ditaruh dalam kaleng berisi tanah ditanam di tanah dan di atas timbunan tanah ari-ari tadi ditanam kelapa. Dalam masyarakat Tidung kalau ada sebatang pohon kelapa diikuti dengan nama orang, maka pohon kelapa itu ditanam pada saat orang itu baru lahir (naik ayun). Kecuali pohon kelapa itu banyak artinya akan lain yaitu kebun kelapa punya si pulan.

Sejak bayi itu lahir hingga naik ayun, ari-arinya yang disebut belunan dalam bahasa Tidung ditaruh di dekat sang bayi (di dalam kaleng bertanah) yang satu tempat / baki dengan buah kelapa tua (yang kemudian ditanam di tanah) dan alat-alat / bahan penginangan, kesemuanya ini disebut serpinang.

Sebelum berusia 40 hari, sang bayi belum boleh dibawa keluar menginjak tanah. Karena pada saat itu belum lepas penyakit. Lepas penyakit disebut paing. Pada zaman dahulu begitu anak lahir, maka perlu mencari anak ayam. Anak ayam ini baru dilepas setelah bayi

berusia 40 hari dan boleh dibawa keluar. Ayam yang dilepas tadi disebut manuk paing sipulan.

Penentuan 40 hari sebagai lepas paing ini dimaksudkan mungkin karena bayi sebelum usia demikian sangat rentan terhadap berbagai pengaruh dari luar terutama cuaca dan berbagai penyakit. Selain itu ibunya sudah bersih dari hadas nifas. Bagi bayi yang lahir di bulan syafar, maka sewaktu naik ayun perlu di timbang. Timbangan bayi ini berupa makanan (kue-kue), berat bayi berbanding dengan berat makanan. Makanan (kue-kue) penimbang tadi lalu dibagi-bagikan kepda hadirin.

c. Kudung Ulun Pagun; Ritual Pantangan Adat

Dalam tradisi Dayak Tidung, dikenal istilah Kudung Ulun Pagun. Kudung adalah pantangan atau tabu, bila dilanggar akan terjadi malapetaka baik bagi perseorangan maupun bagi masyarakat keseluruhannya. Kudung berskala kecil atau hanya menimpa perseorangan atau terbatas adalah "paing" dan "punggok" sedang kudung berskala luas adalah "gasab" dan "Dayus".

Paing adalah suatu ritual untuk melepas penyakit. Penyakit disini bukan sekedar penyakit medik, akan tetapi penyakit lainnya yang tidak dapat di diagnose oleh dokter, kata orang kampung *"pilat bariu"* (kena angin), *keselamba/ meselamba"* (keteguran), dan *"kesarungan"* (kerasukan/ kesurupan). Paing ini antara waktu semenjak dalam kandungan hingga lahir berumur 44 hari. Dalam tenggang waktu itu, kurang lebih sebelas bulan, maka keluarga terdekatnya (bapak – ibu, paman – tante yang serumah) tidak boleh menangkap binatang buas/liar, membunuhnya termasuk memelihara dan menyembelihnya. Bila anak sudah lahir hingga umur 44 hari tidak boleh turun ketanah termasuk ibunya.

Bila pantangan ini dilanggar akan terkena penyakit "kesarungan", "keselamba/meselamba", "pilat bariw" baik bagi ibunya ataupun anaknya. Atau kata orang sekarang rentan akan kena

penyakit. Setelah melahirkan dan anak telah berumur 44 hari, dilakukan selamatan dan tulak bala dengan melepaskan seekor ayam dan ayam itu disebut "manuk paing", maka kudung tersebut diatas sudah lepas.

Punggok adalah bentuk teguran bila dilanggar penggunaan/ pemakaiannya. Penggok ini bisa timbul karena kegiatan yang dilakukan tidak tertib ataupun tidak tuntas, bentuk dan warna pakaian yang digunakan, bentuk dan besaran rumah serta acara perkawinan.

Kegiatan tidak tertib adalah suatu kegiatan yang dilakukan tidak sesuai dengan prosedur ataupun tata urutan dan tidak tuntas, seperti mengaji harus dari jus awal hingga akhir, secara berturut-turut. Tidak juz satu loncat ke juz lima kemudian turun ke juz dua misalnya, ini yang dikatakan tidak tertib. Yang tidak tuntas adalah tidak selesai atau disebut *nupo sampun.*

Warna pakaian juga perlu diperhatikan, terutama kuning dan hijau, orang takut busung. Kuning atau jingga diperuntukkan bagi bangsawan sedang hijau adalah bagi syarif/sayid atau habaib. Sementara hitam adalah tokoh masyarakat atau juara, merah untuk para panglima sedang orang kebanyakan adalah ades atau biru.

Besaran rumah dipengaruhi oleh berapa sambung papan panjangnya,bagi orang "apit bangkai" atau orang dimana kakaknya dan adiknya meninggal di waktu kecil, maka dia tidak boleh berumah "dua salang" atau "dua sambung papan". Dua salang adalah dua sambung papan yaitu 2 x 4 meter, jadi rumahnya hanya boleh kurang dari 2 salang untuk lunas/badan rumahnya, masalah kaki limo, alot dan depan disesuaikan. Bagi yang melanggar kudung ini disebut "punggok" tidak berusia panjang atau hidupnya sial.

Gasab adalah teguran alam, karena melakukan sesuatu tidak pada tempatnya, seperti memandikan kucing, mengadu binatang yang bukan aduan, mendandani binatang lalu menertawakan atau menangisinya.

Teguran alam ini dapat berupa turunnya angin ribut, puting beliung, petir dan hujan tunggal serta banjir bandang yang menenggelamkan kampung, merusak tanaman dan mematikan hewan piaraan serta menimbulkan korban manusia.

Pada masyarakat Tidung pelaku sumbang bukan hanya dikenakan hukum denda atau di usir dari kampong akan tetapi hukuman mati. Sementara penghinaan luar biasa yang dilakukan oleh seseorang atau kawum terhadap seseorang atau kawum, maka kaum yang menantang suatu kawum, maka kawan yang dihina tersebut wajib membela diri atau melayani tantangan tersebut. Penghinaan luar biasa itu misalnya dalam suatu perkelahian salah satunya ada yang tewas, maka yang tewas itu badan dan mukanya tidak boleh dirusak. Harus ditutup dengan kain atau dedaunan. Jenazahnya tidak boleh dibuang apalagi kemaluannya dipotong lalu dimasukkan kedalam mulutnya, ini merupakan tantangan yang harus dilayani bila tidak maka orang sekampung akan terkena dayus.

Masyarakat Tidung apapun rumpunnya adalah masyarakat berbudaya yang mempunyai tatanan kehidupan sosial kemasyara-katan tersendiri, masyarakatnya sangat terbuka dan memerima dengan baik terhadap kelompok masyarakat lain yang datang ingin berusaha di wilayahnya. Oleh karna itu falsafah masyarakat Tidung terhadap wilayahnya tidak pernah menyatakan atau mengklaim sebagai "baya damo" (daerah kami) tetapi selalu mengatakan "Daya taka" (daerah kita) atau "pagun taka" (kampung/kota kita). Namun demikian masyarakat Tidung pun tidak suka diatur (sebagai mejikan) dan dijajah oleh orang luar, apalagi dihina.

Masyarakat Tidung mempunyai "Nilai tradisional yang sangat tinggi" yang harus dipertahankan oleh segenap masyarakt Tidung. Pelanggar "nilai tradisional yang sangat tinggi" itu dikenakan hukuman Dayus. Pelaksanaan hukuman "Dayus" terutama kepada pelaku "Sumbang" serta "Penghinaan dan penantangan" yang sangat.

Sumbang adalah suatu perbuatan Incest (kawin sedarah) seperti bapak-anak, ibu-anak, paman-keponakan, tante-keponakan, saudara-saudara, para pelakunya dikenakan hukuman "Dayus" bukan sekedar dikucilkan dan diusir keluar kampung. Dayus adalah "hukuman mati" bagi para pelaku "Sumbang" dengan cara dimasukkan dalam bubu kemudian ditenggelamkan dalam air (sungai-laut) dan disaksikan oleh masyarakat banyak.

Sementara itu dayus sebagai penggilan jiwa dan kehormatan terganggu merupakan tekat yang kuat untuk melawannya sekalipun jiwanya melayang. Kehormatan terganggu dan penghinaan yang sangat sebagai akibat dari:

- Pembunuhan dengan merusak jenazah, apalagi dibagian muka. Mutilasi tidak termasuk dalam pengertian ini.
- Pembunuhan dengan memotong kemaluannya lalu dimasukan kedalam mulut korban, ini penghinaan luar biasa sekaligus menantang perang.
- Pembunuhan dengan membuang jenazah korban kedalam semak-semak jauh dari tempat kejadian, ini merupakan penghinaan dan menyamakannya dengan hewan.

d. Ritual Kematian

Masyarakat Tidung disini adalah masyarakat yang beragama Islam dan bukan anggota rumpunnya yang lain (dayak yang non muslim atau animisme), maka pengurusan masalah jenazah tidaklah berjauh beda dengan masyarakat muslim lainnya yaitu dimandikan, dikafankan, disholatkan dan dikebumikan serta ditalqinkan.

Dalam masyarakat Tidung bila salah seorang anggota keluarganya meninggal dunia terutama orang tua, maka anak kecil di rumah itu diberi kapur sirih di telinganya. Pemberian kapur ini dimaksudkan agar si anak tidak *"kejeramok"*. Kejeramok ini adalah kaget yang sangat atau shock dalam bahasa sekarang yang dapat menjadikannya sakit.

Kemudian takkala keranda jenasah turun dari rumah dan masih di halaman maka keluarga si mayit "semusut" dibawah keranda sebanyak tiga, lima atau tujuh kali. Semusut artinya berjalan dibawah sesuatu dan sesuatu itu berada di atasnya. Sebagai ungkapan perpisahan. Setelah itu barulah mayit di dalam keranda itu diusung ke Pemakaman. Dalam perjalaan dari rumah duka menuju ke pemakaman, sudah barang tentu akan melewati rumah-rumah penduduk kecuali rumah duka itu berada di ujung. Rumah-rumah yang bakal dilewati itu, menyiapakan kaug (abu) tandang (tungku) yang ditaruh / dibungkus dengan daun malau (keladi) dan segelas air putih. Setelah keranda mayit ini lewat, maka kaug dan air itu ditumpahkan.

Di pemakaman, mayit dimasukkan ke dalam liang lahat dan di miringkan ka arah kiblat lalu ikatan kafannya dibuka, setelah itu di ciumkan dengan tanah baru kemudian di azankan dan di Qomat, bagi mayit wanita cukup diqomatkan saja. Selanjutnya ditutup dengan papan (diding ari) ada juga dengan peti telungkup, kemudian ditimbun dengan tanah. Setelah selesai pemakamannya, dilanjutkan dengan talqin dan doa mayit. Masalah talqin sebagian kaum tidak memakainya termasuk azan dan qomat.

Di rumah duka dibuat ketiduran si mayit, seperti tempat tidur orang hidup, ada kasur, ada bantal dan guling yang bersarung, kasur berseprai atau bertikar di atas bantal ditaruh beberapa lembar pakaian si mayit sewaktu hidup seperti baju, celana, dan sarung, kopiah dan sajadah (kalau laki-laki) atau behalai, kebaya, blous, mukena, dll (kalau perempuan).

Sejak malam pertama hingga malam ketujuh, di rumah duka diadakan pengajian. Pada malam hari bacaan dilakukan secara tadarus dan di siang hari merama (bacaan cepat dan sendiri-sendiri). Sehingga pada malam ketujuh akan tercapai tujuh kali khatam, ada pula yang khatam dua tuju kali (empat belas kali) dan kalau orangnya banyak sampai tiga tuju kali khatam (21 kali).

Pada hari pertama diadakan tahlilan, demikian pula hari ketiga dan ketujuh. Seusai tahlilan hari ketujuh ketiduran digulung dan

disedekahkan kepada imam. Selanjutnya pada hari ke dua tuju (14) dan ke tiga tuju (21) diadakan lagi tahlilan, demikian pula pada hari keempat puluh, ketujuh puluh dan keseratus. Setiap kali mengadakan tahlillan diikuti pula pengusuran yaitu pergi ziarah ke makam untuk, membaca yasin, tahlil dan berdoa, kemudian "ngusur" dengan air dalam ceret keatas pusara.

Pada tahlilan hari ke seratus disebut pesitop dedapur yaitu batas makam. Tahlilan ini dilaksanakan pada pagi hari di rumah duka, setelah itu pada hari yang sama mereka ramai-ramrai pergi kepemakaman untuk memasang "dedapur". Selanjutnya tahlillan dilakukan setiap tahun dan menjelang bulan ramadhan sekaligus menyambut bulan suci tersebut.

4. Bentuk dan Ragam Kesenian

Bagi komunitas Masyarakat etnis tertentu, bentuk dan ragam kesenian merupakan identitas budaya yang keberadaanya tak terpisahkan. Kesenian merupakan ekspresi nilai-nilai budaya yang diwujudkan dalam karya atau produk budaya tertentu. Hal yang sama juga terjadi pada masyarakat Dayak Tidung. Kesenian dari masyarakat Tidung kalau hendak digali lebih jauh sebenarnya cukup banyak dan beragam. Mereka biasanya menuangkannya dalam bentuk karya seni seperti seni ukir / pahat dan dekorasi, tari-tarian dan seni suara.

Seni ukir / pahat dan dekorasi masyarakat Tidung umumnya meniru bentuk kembang / bunga, pepohonan dan bentangan alam serta bentuk hewan. Sementara yang berbentuk manusia baik utuh maupun separuh-paruh tidak disukai demikian pula bentuk hewan hanya diambil sebagiannya saja, seperti kepala, sayap, atau ekor. Kenapa mereka tidak membuat seni pahat / ukir yang demikian. Mungkin hal ini dipengaruhi oleh ajaran agama (Islam) yang mereka anut yang melarang membuat patung.

Ukiran hewan yang agak utuh dibuat adalah bentuk hewan legenda yaitu gambar naga. Naga ini berkepala dua, satu menghadap

ke kanan dan yang satunya lagi menghadap ke kiri, ekornya satu menjulang keatas. Jika diperhatikan secara seksama bahwa ekor itu tidaklah satu akan tetapi dua yang saling melilit. Sehingga kelihatannya satu dengan sebutir kumala dibawahnya. Oleh karena itu, keris pusaka Tidung lengkap dengan sarungnya berbentuk gambar naga ini. Demikian pula dengan ornamen lainnya seperti pada kelambu pelaminan pengantin.

Gambar naga ini kalau kita perhatikan ada tiga posisi. Kalau naga China naganya saling berhadapan yang ekornya masing-masing kearah yang berlainan dan masih sejajar dengan badan / kepalanya sementara kumalanya berada diantara kedua naga tersebut, seolah-olah kedua naga itu sedang bekelahi berebut kumala. Sedang naga Kutai, naganya sedang saling menjauh yang satu ke kanan dan yang lainnya ke kiri dengan kumala berada diantara ujung ekor kedua naga. Posisi ketiganya adalah naga Tidung seperti yang telah diuraikan di atas.

Berdasarkan posisi tersebut ada suatu pendapat terutama masyarakat Tidung, mengatakan bahwa naga China melambangkan naga sedang berkenalan bukan berkelahi dan gambar naga Tidung melambangkan kedua naga tersebut sedang menyatu atau kawin untuk mengembangkan anak keturunannya sedangkan lambang naga Kutai setelah melakukan perkawinan. Oleh karena itu bangsa China lebih tua baru kemudian suku bangsa Tidung dan terakhir Kutai. Ketiganya berasal dari daerah dan nenek moyang yang sama.

Ukiran-ukiran lainnya adalah pada kepala parang yang mengikuti bentuk ekor burung. Oleh karena itu ada jenis burung dinamakan "Tinggol gayang" (kepala parang). Kepang atau sarung parang diukir dengan gambar cumi-cumi. Demikian pula pada tiang-tiang rumah dan ornaman dindingnya.

Ukiran atau bentuk kepala dayung (busay dalam bahasa Tidung) menyerupai bentuk kepala jenis ikan hiu yang berkepala berbentuk huruf T. Sehingga jenis ikan hiu itu disebut "utok busay" (kepala

dayung). Tampung padaw yaitu kayu di haluan dan di buritan perahu sebagai pengikat kapih (dinding) dan lunas perahu biasanya ujung bagian luar diukir dengan kepala burung (elang). Sementara ukiran kembang / bunga pada umumnya terdapat pada teralis jendela atau dekorasi yang menghubungkan tiang satu dengan tiang lainnya dari suatu bangunan.

Dengan demikian dalam rumah adat Tidung akan ditemui beberapa ornamen. Bentuk naga dengan kepala menghadap ke kanan dan ke kiri, ekor menjulang keatas diletakan di atas bumbungan paling depan seolah-oleh naga dua itu turun dari langit dan tepat jatuh di atas bumbungan, yang satu menuruni ujung atap sebelah kanan dan yang lainnya menurun ujung atap sebelah kiri. Pada labong atau layar-layarnya beroramen gambar cumi-cumi demikian pada tiang-tiang utama. Sementara pada antara dua tiang atau teralis jendela berbentuk kembang-kembang. Ornamen kembang atau cumi-cumi terdapat pula pada tempat lampu duduk. Sementara ukiran pada batu nisan (pusara) hanya berbentuk tangkal-tangkalan, bulat adalah pusara laki-laki dan lepeh adalah pusara wanita.

Selain karya ukit, bentuk kesenian lain pada masyarakat Tidung bertalian dengan bunyi-bunyian diantaranya hadrah, rudot, kulintang, gambus dan ketipung.

Hadrah-rudot merupakan kesenian adopsi yang berasal dari Timur Tengah yang menyebar ke wilayah Tana Tidung seirama dengan penyebaran agama Islam. Pemain hadrah yaitu pemukul tar (terbangan) terdiri dari lima atau tujuh dan paling banyak sembilan orang mereka berhadapan dengan perudot, yang jumlahnya boleh sama dengan pemain hadrah dan boleh lebih banyak lagi yaitu dua atau tiga kali lipat.

Penampilan kesenian hadrah-rudot ini dimunculkan pada acara perkawinan, penobatan / pengangkatan seorang Raja / Pangeran, keramaian, hari-hari besar Islam seperti tahun baru, Maulid Nabi, dan lain-lain.

Kulintang merupakan budaya asli, bahannya terbuat dari kayu kering yang dihamparkan ditaruh di atas kalangan. Alat penabuhnya juga terdiri dari kayu dan pemukulnya setiap satu perangkat kulintang adalah satu orang. Pada zaman dahulu kulintang ini ada tujuh dan dipukul oleh tujuh orang pula. Pukulan kulintang ini beraneka ragam ada cina beranti, raja berangkat dan lain sebagainya.

Permainan kulintang ini juga biasanya mengiringi tari-tarian seperti iluk dumaring, untun belanai, jugit, dan ibing dan lain sebagainya. Saat ini kulintang ini sudah berganti dengan gong yang terbuat dari kuningan, bentuk ini bukan asli lagi akan tetapi sudah mengadopsi alat kesenian budaya Jawa karena lebih praktis dan tahan lama. Namun agak berbeda gong pada masyarakat jawa, gong pada masyarakat Tidung memiliki lebar sisi yang lebih panjang.

Gambus dan ketipung merupakan paduan budaya asli dan kesenian yang berasal dari Timur Tengah. Kesenian ini untuk mengiringi tari jepin dan iluk iluk gerakan agak cepat. Gendang merupakan tar (terbangan) yang besar yang diletakan di lantai (bagian bawah) dan tangan sebelah memegang bagian atasnya sekaligus mengatur irama, tangan yang sebelah lagi sebagai pemukul. Begandang ini biasanya ditampilkan pada acara besitan dan bersadiwa, pengiring iluk-iluk yang bergerak lambat dan ciri bela diri. bekadandiu juga diiringi dengan gendang ini.

Masyarakat Tidung juga sangat lihai dalam hal Tarian dan nyanyian. Berbeda dengan Tarian-tarian pada kebudayaan 'besar' Dayak, Dayak Tidung lebih memiliki karakteristik sendiri dalam soal tarian dan nyanyian. Beberapa seni Tari yang cukup terkenal adalah *iluk* (tari) Untun belanai, Cina beranti, Raja berangkat, Dumeringan, Iluk sadewa, Iluk ngarang, Jepin, Ibing (majo), Seliram, Iluk nelayan, Iluk suka cita, Bebalon dan lain-lain.

Sedangkan seni suara yang cukup terkenal adalah Syair dan ngarang (aneka judul), Pantun (aneka judul), Kadandiyu, Bebilin yadu yaki, Bebalon, Saliram, Igandang, Untang jagung, Bariw timur, Ikenawi lumu dan lain-lain.

Dalam bidang olah raga, yang paling digemari masyarakat Tidung adalah lomba perahu (berumba). Perahu didayungi oleh jumlah orang yang sama. Kegemaran lomba perahu ini dipengaruhi oleh letak pemukiman dan mata pencahariannya yang sangat terikat dengan laut. Lomba perahu ini, disamping didayungi oleh banyak orang ada juga lomba perahu yang didayungi oleh satu orang dari haluan tanpa kemudi. Lomba lainnya adalah renang dan menyelam (berenang di dalam air) atau telisim dalam bahasa Tidung serta menyelam (diam dalam air) atau intalop.

Lomba perahu layar juga di gemari pada zaman dahulu serta perahu hias. Perahu hias yang paling sakral oleh masyarakat Tidung adalah *"biduk bebandung"* yaitu tiga atau lima atau tujuh perahu digandeng menjadi satu. Konon biduk bebandung ini berasal dari Brunei yang dibawa oleh Datu Kana Dumaring yang menikah dengan Aji Dayang Sampuraya yaitu kakak dari Wira Amir bin Digading, pendiri dinasti kerajaan Bulungan.

Lomba ketangkasan memanjat dengan menggunakan rotan baik secara vertikal maupn secara horizontal mendatar. Lomba lemparan umumnya yang paling jauh tapi kadang-kadang pula bidikan. Pelempar merupakan suatu alat yang terbuat dari kain ataupun rotan / bambu yang sudah dihaluskan sepanjang kurang lebih 150 cm kemudian di lipat dua. Kedua ujungnya dipegang sementara di lipatan pelempar diberi batu. Pelemparan yang diberi batu itu diputar-putar semakin kencang bagaikan baling-baling pesawat kemudian dilepas, maka batunya akan melesat jauh sampai ratusan meter.

Permainan lainnya adalah lompat pagar sama dengan lompat tinggi, yaitu menggunakan sepotong bambu sebagai pengumpil. Sehingga orang itu terlihat terbang tinggi. Permainan tradisional lainnya berupa main gasing. main lugu, main gapu. Main gapu merupakan permainan perpaduan antara seni bela diri dan ketangkasan. Dua pemainnya duduk di atas sebuah kayu yang licin (sebesar pohon pinang) dengan kedua kakinya menjuntai ke bawah.

Kedua pemain masing-masing pakai kalid (perisai / tameng) ditangan sebelah dan ditangan yang lain memegang rotan yang sudah dihaluskan ujungnya. Masing-masing pemain menaiki kayu yang disebut belatung itu dari ujung yang berlainan. Begitu tanda dimulai keduanya maju saling menyerang. Pemain yang jatuh duluan itulah yang kalah.

Gapu ini kadang-kadang diartikan bepinsor yaitu suatu permainan dengan menggunakan tanah yang digumpal lalu dikeringkan. Gapu ini diadu dengan cara menggulungkannya di tanah secara berlawanan. Benturan gapu ini cukup kuat dan menyebabkan salah satunya pecah atau kedua-duanya hancur. Gapu yang hancur paling parah itulah yang kalah. Permainan tradisional lainnya di antaranya matimatika, serambang, tukun, gegala, kasti, bola keranjang dan lain-lain.[]

BAB IV

DIALEKTIKA IDENTITAS DAYAK TIDUNG DALAM RELASI SOSIAL-AGAMA

BERAWAL dari keterangan-keterangan sebelumnya di bab-bab terdahulu serta berangkat dari asumsi bahwa realitas sosiologis akan selalu mengalami dialektika, modifikasi dan bentuk-bentuk perubahan lainnya, maka dalam bab ini akan diuraikan tentang bentuk-bentuk dialektika Identitas Dayak Tidung dalam relasi sosial-agama. Setidaknya terdapat beberapa poin yang bisa dijelaskan, yakni dialektika Tidung dalam mengkonstruksi Identitas keagamaannya ditengah stereotip umum Dayak, Dialektika perjumpaan etnis Dayak Tidung dalam proses Islamisasi, Dialektika Tidung dalam artikulasi Islam dan Budaya lokal Dayak, dan Dialektika peluang Politik Kekuasan dan Modernitas Dayak Tidung.

A. Tidung dalam Konstruksi Identitas Dayak

Dalam banyak studi pada bab terdahulu, luas diyakini bahwa persoalan identitas selalu berada pada ruang-ruang konstruksi, sengaja dibangun, dibentuk untuk sebuah kepentingan-kepentingan tertentu. Hampir selalu terdapat bentuk kategori-kategori dan seringkali telah menciptakan posisi *subordinate* bagi keberadaannya. Terciptanya kategori-kategori tersebut selalu merujuk pada kepentingan kelas berkuasa atau kolonial, dan memberi dampak pada muatan kesadaran etnik-etnik terjajah, terpinggirkan yang kemudian diwariskan kepada generasi belakangan.

Salah satu bentuk konstruksi-konstruksi identitas dalam studi etnisitas adalah soal agama dan relasinya secara sosial. Hal inilah yang juga tampak dalam konstruksi identitas Dayak Tidung di Kalimantan. Dayak yang selalu diidentifikasi sebagai penduduk asli Kalimantan, non muslim dan non melayu memberikan pengaruh yang cukup signifikan dalam kehidupan internal Dayak Tidung itu sendiri. Meski Dayak sendiri sebagai suku besarnya juga mengalami bentuk-bentuk konstruksi identitas yang acapkali tak menguntungkan secara internal Dayak itu sendiri.[1]

Ketegori-kategori konstrukstif identitas yang seringkali memunculkan kelas hegemoni *vs* subordinasi, lengkap dengan rujukan makna–makna yang diciptakan, secara signifikan ver-pengaruh terhadap ruang bawah sadar sosial. Betapa ketika orang menyebut kata Dayak, maka referensi yang tertanam di bawah sadar dan memproduksi kesan mendalam adalah bahwa mereka adalah komunitas suku pedalaman dengan segenap citranya, non-muslim, identik sebagai orang Kristen atau orang Kaharingan. Pada sisi, ketika orang menyebut kata Melayu, maka pemaknaan itu merujuk pada identitas muslim. Dalam hal ini Melayu mengalami perluasan pemaknaan, "Melayu" bukan lagi identitas etnik yang bersifat tunggal dan asli, tetapi ia di-*setting* untuk menyerap kelompok etnik yang lain ke dalam identitas dirinya atas dasar kesamaan agama.

Demikian juga ketika menyebut Tidung yang mayoritas beragama Islam yang mendiami wilayah di Kalimantan bagian utara, maka etnis ini akan terkesankan bukan Dayak, karena telah memeluk agama Islam dan dekat dengan tradisi Melayu. Orang-orang Dayak Kayan, Bahau dan sebagainya bisa menganggap bahwa Tidung bukan bagian orang Dayak. Demikian juga, generasi-generasi internal

[1] Baca bentuk-bentuk konstruksi identitas-identitas Dayak selengkapkanya dalam Yekti Maunati, *Identitas Dayak; komodifikasi dan politik kebuddayaam,* (Yogjakarta; LKis, 2004)

Tidung, dapat beranggapan bahwa mereka bukanlah Dayak, melainkan Tidung.

Fenomena-fenomena konstruksi identitas diatas menunjukkan dan menyimpan sesuatu yang laten, yang tidak telalu jelas tampak dipermukaan realitas, ekspresi-ekspresi yang samar kadang-kadang seperti ingin menguatkan yang laten. Hal inilah dimaksud struktur nalar terbalik, dimana struktur nalar ini hadir setiap saat dan berperan menguatkan yang laten tersebut. Dalam konteks struktur nalar terbalik, identitas ditentukan oleh dua pertarungan kekuatan, antara simbol dan muatan yang terkandung di dalamnya. Dari kasus di atas, konstruk tentang "Melayu" dicitrakan memiliki karakter yang kuat untuk mencerminkan Islam, "Melayu" bisa menjadi kata ganti untuk Islam dalam rangka menjelaskan Islam itu sendiri. Sedangkan "Dayak" berada dalam posisi *subordinate* ketika berdampingan dengan agama. Pencitraan yang dimunculkan di sini, posisi Kristen lebih dominan untuk mencerminkan "Dayak", atau dalam refensi lokal, Kristen merupakan kata ganti dari "Dayak".

Akibat struktur nalar ini adalah menutup realitas tentang Dayak itu sendiri, pemaknaan tentang Dayak dilemahkan, referensi pemaknaannya dikacaukan. Dayak tidak lagi dilihat sebagai sebuah realitas plural, Dayak terkurung dalam identitas yang di *setting* dalam kata gantinya, sehingga identitas lain menjadi *sub-altern*, misalnya Islam dan Tidung. Dengan demikian Dayak telah mengalami pengerucutan dari segi keluasan cakupannya, apa yang selain Kristen dalam konstruksi kolonial berupaya dieksklusikan.

Ketika terjadi perjumpaan antara Dayak dengan Islam maka identitas ke-Dayakan itu mengalami pengaburan. Ada semacam rasa takut yang diciptakan terhadap rasa ke-Dayakan ketika menjadi Islam, padahal Dayak itu sendiri merupakan kesatuan identitas yang menaungi keragaman sub etniknya tanpa harus membedakan agamanya. Namun *stereotype-stereotype* yang dibentuk berdasarkan perspektif kolonial ini terlanjur menyebar secara pervasif ke dalam

ingatan-ingatan, sehingga menabiri realitas lain, yaitu perjumpaan Islam dan Dayak. Dengan demikian selama ini Dayak Islam diisolir dalam sangkar identitas yang lain, juga dalam peta sejarah, ia berada dipinggiran narasi besar dan hampir tanpa sejarah. Paling tidak Dayak Islam dalam posisi ini telah menjelma menjadi sebuah sejarah *sub-altern*.

Memunculkan Dayak Islam dalam konteks sejarah *sub-altern*, tidak lain sebagai sebuah *counter* narasi yang mencoba melepaskan pandangan-pandangan atau *streotype* hegemonik. Dengan ungkapan lain Dayak Islam sebenarnya memiliki varian lain dengan kekhasan lokalitasnya, yaitu Islam Tidung. Ini membuktikan bahwa Dayak Islam tidak selalu Melayu. Karena kuatnya asumsi terhadap ke-Melayuan itulah, maka Islam Tidung tidak pernah dikaji sebagai yang khas Dayak. Terhadap persoalan tersebut mungkin definisi tentang Dayak perlu ditata ulang dengan membuang kandungan muatan *streotype* yang menjajah ingatan selama beberapa generasi. Dayak harus didefinisikan secara utuh, di mana apa yang seharusnya tercakup di dalamnya terakomodir, serta tidak bertentangan dengan realitas lokalnya. Dengan demikian identitas yang terbelah oleh tajamnya pisau kolonial harus ditautkan kembali.

Dalam konteks penelitian Dayak Tidung ini, tajamnya pisau konstruksi identitas Dayak sebagai penduduk lokal kalimantan non muslim dan non Melayu, juga berpengaruh dan mengalami bentuk-bentuk dialektika terhadap kontruksi-konstruksi identitas baik secara eksternal maupun internal.

Secara eksternal, muncul *stereotipe* dari sisi penyebutan bagi kalangan Dayak yang telah masuk Islam, hanya disebut rumpun etnisnya, seperti Tidung, Paser, Banjar, Bakumpai dan sebagainya. Sementara bagi Dayak yang masih menganut agama nenek moyangnya atau telah masuk Kristen tetap diberikan label 'Dayak' di depan nama sub sukunya, semisal Dayak Berusu, Dayak kayan, Dayak Bahau, Dayak Lundayeh dan sebagainya. Sementara menurut

Carolus Tuah, seorang aktivis kebijakan Publik pada Pokja 30 di Kaltim juga pernah menerangkan bahwa munculnya anggapan umum di kalangan Dayak bahwa orang-orang Dayak yang telah masuk Islam disebut *turun bumi* [2], sebuah istilah yang ditujukan kepada kaum muslim Dayak, bahwa ketika dia masuk Islam berarti sudah tidak membumi, meninggalkan fasilitas-fasilitas keduniaan dan berarti memisahkan diri dari budaya moyang dan asal usulnya.

Secara internal, sebagaian masyarakat Dayak Tidung yang muslim berdialektika dengan mengidentifikasi dirinya bukan Dayak lagi. Mereka lebih suka menyebut dirinya sebagai orang *ulun pagun.* Ulun Pagun adalah sebutan populer bagi masyarakat Tidung yang telah memeluk agama Islam di Tarakan, Bulungan, dan tana Tidung saat ini. Hal sama juga terjadi pada masyarakat Kutai, Berau dan Bulungan yang juga menernal istilah *otang benua* (orang kampung). 'Ulun' berarti orang, sedangkan 'pagun' berarti kampung. Jadi ulun pagun adalah bentuk identifikasi terhadap Dayak muslim di Tidung yang membedakan dengan komunitas pada umumnya yang masih tinggal di rumah-rumah besar, *lamin.* Sementara orang-orang Tidung sudah berbudaya dengan sistem kampung yang tinggal di rumah-rumah individual.

Dari sini bisa dipahami, bahwa akibat konstruksi identitas yang 'kurang memihak' karena tidak lagi dianggap bagian yang utuh dari komunitas besarnya, seperti terjadi pada Dayak Islam 'Tidung' yang juga bernenek moyang Dayak, menyebabkan mereka menjadi identitas baru dengan istilah-istilah penyebutan baru, seperti istilah 'Ulun Pagun' tersebut.

Dari bentuk-bentuk konstruksi identitas Tidung di tengah identitas umum ke'Dayak'annya tersebut, saat ini terdapat dua kecenderungan dialektika dikalangan Dayak Tidung dalam konstruksi identitas ke'dayak'annya. *Pertama,* kecenderungan yang

[2] Wawancara dengan Carolus Tuah, seorang aktivis kebijakan public di Pokja 30 di Samarinda dan beretnis Dayak

beranggapan bahwa Tidung adalah Dayak. Mereka ini adalah golongan-golongan tua yang memiliki *concern* pada studi-studi asal usul dan budaya Tidung. Generasi tua sebut saja antara lain diwakili Dt. Norbeck (tokoh budaya Tidung), H. Muchtar Basry Idris (Kepala Adat Besar Dayak Tidung Kalimantan), Amir Hamzah (Tokoh Intelektual Tidung), Dt. Askandar (Tokoh Adat Tidung Sesayap) dan masih banyak lainnya. Bagi generasi tua ini, bahwa secara identitas, Tidung tidak bisa dilepaskan dari nenek moyangnya Dayak, sehingga merupakan bagian yang tak terpisahkan, namun karena orang-orang Tidung kemudian berproses dan bersentuhan dengan budaya lain, seperti Islam, maka Tidung saat ini beragama Islam dan mengartikulasikan Islam dalam kehidupan sehari-hari. Tetapi artikulasi Islam juga tak mampu benar-benar terpisah dengan budaya lokal nenek moyangnya. Jadi mereka memahami bahwa identitas Dayak tidak bisa diukur karena proses dialektika dengan agama tertentu. Karena agama dalam konteks sosiologis merupakan hasil interaksi sosial, proses budaya dan senatiasa dialektis.

Kedua, kecenderungan yang beranggapan bahwa Tidung bukanlah Dayak, karena telah memiliki budaya tersendiri dibandingkan dengan budaya 'Dayak' pada umumnya. Mereka ini adalah rata-rata generasi muda Tidung yang terbentuk melalui identitas *'ulun pagun',* meski berasal dari keturunan Dayak. Pada generasi ini, identitas agama tampaknya lebih dominan dan mengalahkan identitas-identitas umum lainnya dalam kontruksi pemahaman identitas tentang siapa Tidung. Kecenderungan ini penulis temui pada dua aktivis 'Gerdamaruti' (Gerakan Pemuda dan Mahasiswa rumpun Tidung) di kota Tarakan yang mengidentifikasi bahwa Tidung, ya Tidung, bukan Dayak.

Melihat dua kecenderungan ini, maka dalam konteks membangun civilisasi di Kalimantan bagian utara tampaknya harus ada transformasi-transformasi yang lebih utuh dalam konstruksi identitas Dayak secara umum dalam lokal Tidung. Acapkali, rasa *in group* yang berlebihan akan dapat menimbulkan pandangan, sikap dan perilaku

yang tidak berpihak pada kondisi multikulturalisme. Meski Tidung telah lama dibentuk berdasarkan budaya Islam, namun artikulasi Islam di Tidung tidak luput dari budaya asalnya, yakni 'Dayak'.

B. Dialektika Keberagamaan Tidung dan Budaya Lokal

Penerimaaan Islam oleh raja Tidung, Ibengawan (1236-1280) merupakan titik awal sejarah Islam di wilayah dan komunitas Dayak Tidung di Kalimantan bagian Utara. Sejak itu, Islam ditetapkan sebagai ideologi agama 'baru' bagi komunitas Tidung dari agama lamanya animisme, dinamisme dan Kaharingan sebagaimana dianut oleh Dayak pada umumnya. Sejak itu, penerimaan nilai dan budaya berangsur-angsur mewarnai kehidupan masyarakat Tidung, baik pada level atas maupun masyarakat bawah.

Transformasi penting atas penerimaan Penduduk Tidung terhadap Islam sebagai agama 'baru' ini tidak mengandung banyak masalah sebab dalam sejarah Tidung, Islamisasi terjadi melalui jalur kekuasaan Raja. Disamping itu, struktur kerajaan yang masih sangat terbatas pada abad ke 13, dimana kerajaan identik dengan kekuasaan keluarga membuat kedatangan Islam menjadi cukup mudah. Intensitas perjumpaan pendakwah-pendakwah Islam dari berbagai daerah semakin memperluas Islamisasi periode selanjutnya, yakni ditandai dengan runtuhnya kerjaan Tidung dan beralih ke struktur kerajaan di Tarakan (1557-1571) dan Kerajaan di Bulungan mulai 1731-1777 M. Dan perubahan awal yang cukup fenomenal ketika raja-raja Tarakan dan Bulungan menggunakan nama dan gelar dengan *term-term* yang identik dengan Islam, seperti *Amiril Pangiran,* Abdurrasid yang vergelar Dt. Raja laut, *Amir Tajudin, Jemalul Kiram, Maulana* dan nama-nama Islam raja lainnya.

Integralisasi kekuasaan raja dan Islam, sangat mempengaruhi derasnya pengenalan-pengenalan ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Tidung dan membentuk struktur Tidung yang Islam. Mesi demikian, penggunaan instrumen-instrumen lokal masih sangat dominan menandai praktek keberagamaan pada masyarakat

Tidung. Selain itu, kontruksi identitas 'melayu' juga cukup memiliki andil dalam proses percepatan budaya Islam pada masyarakat Tidung.

Hal ini ditandai dalam nilai dan praktek-praktek ritual pada masyarakat Tidung, baik perkawinan, kelahiran, kematian dan ritual keselamatan. Pada upacaya perkawinan misalnya, bagi Tidung, perkawinan merupakan hal yang sangat sakral, sehingga menurut adat tidak dikenal 'kawin cerai' dan secara adat tidak mengenal istilah pacaran. Hal ini mengisyaratkan akan nilai-nilai Islam dalam budaya Tidung bahwa Nikah merupakan *áqdun Ghalidun*. Nikah mesti dipahami sebagai perjanjian yang kuat untuk membangun keluarga yang baik, sakinah dan menghasilkan nasab/keturunan yang jelas. Meski demikian, dalam prosesinya, instrumen-instrumen nikah tetap menggunakan istilah-istilah lokal.

Istilah *Seruan, mengantar, pulut, suruk, bebantang dan nyembalei,* ururtan-urutan ritual perkawinan, tetap menggunakan istilah bahasa lokal untuk menggantikan istilah prosesi *khitbah nikah* dalam istilah Islam. Istilah *seruan* menunjuk makna melamar *(khitbah)* dalam Islam, *pulut* menggantikan istilah Mahar, demikian juga prosesi *bebantang dan nyembalei* juga diilhami nilai-nilai ajaran Islam bahwa perkawinan harus disaksikan oleh banyak orang, baik keluarga maupun masyarakat untuk menyaksikan pernikahan berlangsung, untuk menghindari fitnah. Penambahan prosesi 'berwudlu', *ashrakal badru* dan *betamot* (khataman al Qur'an) juga mengisyaratkan betapa ajaran Islam telah merasuki adat perkawinan masyarakat Tidung.

Meski budaya perkawinan Tidung telah banyak berubah, dimodifikasi Islam, namun instrumen yang melingkupi ritual nikah memiliki hubungan yang cukup erat dalam tradisi Dayak pada umumnya. Misalnya penggunaan seperrangkat *penginangan* dalam *pulut* yang berisi daun sirih, kapur sirih, buah pinang, tembakau jawa, dan beliul, buah kelapa, dan dian adalah bahan-bahan upacara yang banyak ditemui dalam upacaya Dayak pada umumnya. Disamping

budaya Dayak, Budaya melayu juga ikut mewarnai ritual perkawinan suku Tidung, ketika melamar digunakan syair-syair, pantun, Sajak dan Tari Zapin yang berasal dari tradisi Melayu. Dengan demikian, ritual perkawinan Tidung dimodifikasi dari tiga kebudayaan sekaligus, yakni Islam, dayak dan Melayu.

Pada acara ritual kelahiran juga banyak ditemui bentuk-bentuk persentuhan antara Islam, Dayak dan Melayu. Ajaran Islam yang cukup mewarnai adalah *Tasmiah*, pembacaan Barzanji dalam upacaya kelahiran anak. Sementara warna tradisi lokal Dayak, terlihat dari prosesi naik ayun serta perlunya seorang ibu dijala dengan duduk di *tetuan* (lesung padi) jika disaat hamil jika terjadi gerhana matahari/bulan *(nakan rawu)*., maka calon si ibu perlu dijala. Dengan prosesi ini, dimaksudkan agar sang bayi dapat diambil dengan cara dijala dari roh gerhana. Lesung padi *(tetuan)* dan Jala, serta roh gerhana merupakan istilah-istilah yang lekat dengan tradisi Dayak.

Demikian juga pada acara ritual kematian dan selamatan. Sebagai suku yang telah beragama Islam, maka prosesi kematian telah menggunakan tata cara pengurusan Jenazah sebagaimana Islam, seperti memandikan, mengkafani, mensholatkan, mengubur dan membacakan doa. Tetapi dalam prosesinya juga mengisyaratkan adanya kebudayaan lokal yang melingkupi upacara kematian, misalnya *semusut*, berjalan dibawah keranda mayit sebanyak tiga, lima dan tujuh kali sebelum mayit diberangkatkan ke kuburan. Dalam tradisi jawa, ritual ini juga dikenal dengan istilah 'nyelurupi' atau 'brusuti' dalam term Jawa Tengah.

Selain *sesumut*, orang tidung dalam prosesi kematian juga mengenal *kaug* (abu) tandang (tungku) yang ditaruh / dibungkus dengan daun malau (keladi) dan segelas air putih. Setelah keranda mayit ini lewat, maka kaug dan air itu ditumpahkan Demikian juga dengan ritual *ketiduran*, yakni ritual membuat atau menyediakan fasilitas si mayit, seperti tempat tidur orang hidup, ada kasur, ada bantal dan guling yang bersarung, kasur berseprai atau bertikar di atas bantal ditaruh beberapa lembar pakaian si mayit sewaktu hidup

seperti baju, celana, dan sarung, kopiah dan sajadah (kalau laki-laki) atau behalai, kebaya, blous, mukena, dll (kalau perempuan) di tempat rumah duka.

Namun sedikit ada perbedaan dengan tradisi Jawa dalam hal hari-hari berdoa pasca kematian, yang biasanya dimulai hari pertama-ketujuh-keempat puluh – keseratus – keseribu dan tiap tahun diperingati dengan istilah *haul;* pada masyarakat Tidung yang dikenal adalah pertama-ketiga-ketujuh-keempat belas-keduapuluh satu-keempat puluh – ketujuh puluh-keseratus. Bagi masyarakat Tidung, angka terbaik adalah tujuh, sehinga 14 dianggap kedua tujuh, 21 dimaknai ketiga tujuh. Demikian juga dengan Tujuh puluh.

Persentuhan antara budaya Dayak-Islam-Melayu dan lokal Tidung juga terlihat dalam prosesi-prosesi ritual keselamatan. Dalam upacara keselematan atau *Hajatan* tertentu, selalu diwarnai dengan pembacaan ayat-ayat al Qur'an, Tahlil, Barjanzi, Asyrakal yang menandai penggunaan ajaran-ajaran Islam. Tetapi aneka hidangan lebih menunjukkan budaya Dayak seperti adanya Sirih, tembakau, kopi, bunga, dan nasi berwarna-warni (merah, putih, hijau dan hitam) lebih identik dengan kebudayaan-kebudayaan Dayak. Simbol-simbol warna seperti kuning dan Hijau yang sering mewarnai ritual-ritual Tidung lebih menunjukkan simbol budaya lokalnya. Sementara budaya melayu banyak mewarnai sisi kesenian seperti Zapin, Gambas, Bebolon, irama lagu dan sebagainya.

Dari beberapa penjelasan ini, bisa dimengerti bahwa dalam aspek religiusitas dan persentuhannya dengan lokal, Islam Tidung bukanlah representasi budaya tunggal. Eksistensinya terbentuk atas persen-tuhan-persentuhan dengan budaya lain, yakni Islam, Dayak, Melayu dan Budaya local Tidung sendiri. Disinilah, dialektika agama dan budaya lokal terbangun yang mengisyaratkan adanya bentuk-bentuk Islam lokal.

Selain perjumpaan Islam dan Islam yang termanifestasikan ke dalam ritual-ritual masyarakat Tidung. Terdapat satu hal yang

menarik dari orang-orang Tidung dalam mengartikulasikan identitas Islam dalam institusi-institusi keagamaan. Disebut menarik, sebab hampir tak biasa, bahwa seringkali ditemui pada masyarakat-masyarakat etnis Islam lokal tertentu yang biasa mengartikulasikan Islam ke dalam institusi keagamaan seperti Masjid, lembaga pendidikan keagamaan, organisasi keagamaan tertentu.

Sejauh pengamatan penulis, di Tarakan, Bulungan dan Tana Tidung relatif Sangat susah menemukan suasana yang bertalian dengan keberadaan institusi-institusi keagamaan. Masjid pada masyarakat Tarakan misalnya, lebih menunjukkan bentuk-bentuk masjid pada masyarakat kota yang metropolitan, plural yang tidak memiliki karakter-karakter khusus masjid model Tidung, sebagaimana misalnya masjid pada etnis Jawa maupun Masjid pada masyarakat Minangkabau di Sumatera. Masjid di simpul-simpul kota di Tarakan lebih menunjukkan masjid yang biasa ditemui pada kota-kota lainnya. Sehingga relatif susah menemukan artikulasi Islam dalam budaya arsitektur Masjid di Kota Tarakan.

Ketika dicoba memasuki daerah-daerah yang relatif agak Jauh dari kota di Tarakan, seminal di Juwata laut, juga memiliki kondisi yang berbeda. Dengan geografis yang relatif luas, tampak agak susah untuk menemukan masjid atau musholla dalam radius yang dekat. Hal yang sama juga terlihat di daerah Tideng Pale Sesayap dan Sesayap Hilir yang Sekarang masuk dalam daerah administartif Kabupaten Tana Tidung. Di sesayap Hilar misalnya, hanya terdapat satu masjid dalam radius 1 jam perjalanan motor dari Tideng pale Sesayap Tana Tidung. Masjid tersebut berarsitek layaknya masjid-masjid jawa pada umumnya yang bercirikan atap bersap tiga. Ketika dicoba untuk dikonfirmasi kepada tokoh adat, sekaligus Ulama, Dt. Askandar dikatakan bahwa Masjid tersebut merupakan masjid proyek pemerintah Bulungan saat itu. Sementara di Tideng pale sendiri terdapat masjid yang memiliki usuran musholla yang masih baru tahap pembangunan oleh pemerintah KTT.

Madrasah atau pesantren sebagaimana di Jawa yang merepresentasikan institusi keagamaan juga relatif sedikit. Se kota Tarakan misalnya, hanya terdapat 5 Madrasah Ibtidaiyah, 3 madrasah Tsanawiyah dan 2 Madrasah Aliyah. Se Kabupaten Tana Tidung hanya ada 1 Madrasah Ibtidaiyyah, sementara di Bulungan hanya terdapat 4 MI, 3 MTs dan 2 MA. Sedangkan dari sisi sosial keagamaan, di Sesayap ilir yang lekat dengan tradisi tahlil dan Barjanzi, malah tidak ditemui adanya struktur kepengurusan organisasi, seminal Nahdlatul Ulama (NU). Keberadaan-keberadaan madrasah dan organisasi keagamaan tersebut, juga justru banyak didirikan oleh orang-orang pendatang dari luar Tidung, semisal organisasi al Khairat yang berbasis di sulawesi dan Hidayatullah yang berbasis di Balikpapan.

Terdapat beberapa analisa mengapa hal tersebut terjadi. *Pertama,* Islam Tidung merupakan Islam yang lekat dengan sejarah para raja dan penguasa. Sementara disisi lain, kedaulatan para raja selalu berpindah-pindah pusat kekuasaannya. Kondisi ini, menyebabkan Islamisasi sampai ranah pembangunan institusi keagamaan di Tidung mengalami *putus-nyambung-putus nyambung.* Hal ini diakui diakui oleh ABR, responden penulis asli Tidung yang kebetulan menjadi aktivis Ansor kaltim. Bahwa Islamisasi yang banyak didorong oleh kekuasaan acaapkali tidak sampai menyentuh akar kultural masyarakat dalam memenuhi identitas keIslamannya melalui sektor institusi. Disamping ada beberapa alasan lain, seperti pengaruh pendudukan Belanda dan bumi hangus sekitar Tarakan sehingga warisan-warisan kebudayaan fisik hilang.

Kedua, konstruksi identitas Dayak secara umum sebagi komunitas pedalaman yang 'layak' dieksploitasi juga setidaknya terasa bagi masyarakat Tidung yang menduduki wilayah-wilayah yang sama dengan konsentrasi Dayak. Hal ini misalnya, hampir seluruh wilayah Kabupaten Tanah Tidung dimengerti sebagai zona konsesi PT. Inhutani. Hal ini menyebabkan masyarakat Tidung hanya ver-

konsentrasi di pinggir-pinggir sungai sesayap, sibuk memenuhi kebutuhan ekonomi yang relatif masih sulit karena aspek transportasi dan geografis. Singkat kata, masyarakat kurang mendaptkan kue pembangunan yang lebih memihak untuk memenuhi aspek-aspek kehidupannya seperti fasilitas infrastruktur, fasilitas tempat Ibadan dan fasilitas pendidikan, karena berada dalam zona 'eksploitasi' penguasa dan pemerintah.

Ketiga, masyarakat Tidung memeliki sejarah ketergantungan dengan politik kekuasaan, yang mana untuk pemenuhan infrastruktur institusi keagamaan merupakan wilayah tanggung jawab pemerintah, sehingga perlan-lahan kesadaran untuk membangun kelestarian budaya Tidung melalui pembangunan institusi agama semisal Masjid dan lembaga pendidikan Islam menjadi berkurang. Sementara transformasi Islam pada Budaya Tidung sebatas termanifestasikan ke dalam ritual-ritual kehidupan sehari-hari. Menurut Hemat penulis, model Islam Tidung bisa disebut Islam kebudayaan. bukan Islam Ideologis.

C. Dialektika Peluang Politik-Kekuasaan atas Modernitas

Politik dan kekuasaan merupakan dua aspek penting dalam pembentukan identitas kelompok sosial tertentu. Meski diyakini, tidak ada kekuatan tunggal dalam pembentukan identitas. Tetapi, peran keduanya dalam hubungan-hubungan kekuasaan memiliki peran yang signifikan dalam proses ini. Oleh karena itu, pembentukan identitas kelompok tidak lepas dari pengaruh-pengaruh kelompok yang sedang berkuasa dan kelompok-kelompok kuat lainnya. Penting pula diakui, bahwa kelompok kekuasaan dan elite dapat memainkan peran yang berganti-ganti, misalnya pada satu saat menjadi birokrat, tapi disaat yang bisa bertindak dalam peran yang berbeda, yaitu sebagai patron-patron politik, yang dengan demikian, mewakili konstituennya dengan cara yang agak berbeda.

Dengan demikian, titik tekan dalam pembahasan dialektika ini adalah ingin menyatakan bahwa representasi-representasi orang-

orang Dayak Tidung yang kuat secara politis adalah hal-hal yang vital dalam proses dialektika identitas Dayak Tidung. Demikian juga, ingin menggaris bawahi bahwa kemampuan merespon kalangan Dayak Tidung berpeluang signifikan dalam membangun dialektika identitas Dayak Tidung. Hal ini didasari pemikiran bahwa walaupun pengaruh sosial politik negara tidak bisa dipungkiri, tetapi masyarakat Dayak Tidung atau Dayak pada umumnya bukanlah komunitas yang relatif pasif menerima representasi-representasi yang di buat orang luar. Komunitas yang dimungkinkan melakukan adalah komunitas terpelajar kaum Dayak Tidung, seperti Tidung berpendidikan Tinggi, politikus, budayawan, ulama, akademisi, mahasiswa dan kelompok-kelompok elit lainnya.

Sampai saat ini, dikenal beberapa tokoh Tidung yang memiliki peran-peran elit dan dapat memainkan peran dalam dialektika politik dan kekuasaan dayak Tidung dari berbagai lapisan, antara Undunsyah, Dt. Norbeck, H. Mochtar basry Idris, Amir Hamzah, Prof. Jabarsyah, H. Abdul Wahab, Dt. H. Askandar, Komunitas Gerdamaruti dan masih banyak lainnya.

Pak Undunsyah, misalnya yang saat ini menjabat sebagai bupati Tana Tidung, asli Tidung dan wakilnya yang asli Dayak Berusu yang masih serumpun dan memiliki konsentrasi tempat tinggal etnis yang sama bisa berperan dalam membangun akses-akses strategis Dayak Tidung untuk meningkatkan taraf kehidupannya. Daerah Tideng Pale di Sesayap dan Sesayap Hilir yang masih terbatas, baik jalan yang masih berupa Tanah liat, infrastruktur pendidikan, kesehatan, transportasi, ekonomi bisa berperan stratetgis dalam membangun masyarakat Tidung di KTT.

Perjuangan rakyat KTT dalam perjuangan pemekaran kabupaten dari bulungan merupakan representasi kesadaran politik Dayak Tidung untuk memperoleh hak-hak yang adil dari sisi pembangunan. Hal ini harus bisa dipertahankan dan menjadi visi politik bersama bagi komunitas Tidung.

Dt. Norbeck di Tarakan sebagai tokoh budaya Tidung, yang masih rela melatih tari, menyelenggarakan festival-festival adat, pengembangan seni musik dan memahami sejarah bisa melakukan transformasi-transformasi nilai keTidungan kepada generasi-generasi Tidung di Tarakan.

H. Mochtar Basry Idris di Balai Adat nya di Juwata Laut dan sebagai Kepala Dewan Adat Tidoeng Kalimantan, bisa mentrasnsformasikan kelestarian adat rumah tidung, kerajinan, kesenian Tidung. Melalui konversi adat ke dalam organisasi-organisasi adat semestinya dapat berperan signifikan pula dalam mengorganisir kekuatan-kekuatan internal Tidung yang lebih kuat dalam kerja-kerja organisasi yang lebih modern, dari pada sekedar representasi pengambilan kembali otoritas adat.

Namun sayangnya, dikalangan sebagian internal Tidung, kehadiran organisasi-organisasi modern adat, seperti Dewan Adat Dayak Tidung Kalimantan ini masih dimaknai sebagai peng'aku'an otoritas Adat Tidung dalam nuansa politik individual, bermotif ekonomi dan politik pengaruh kharisma Adat. Sepertinya, harus ada konsolidasi yang lebih kuat dikalangan Tidung, bahwa kehadiran lembaga-lembaga adat dalam bentuk organisasi-organisasi modern seperti ini sebagai representasi memperkuat dan memodernkan masyarakat Tidung secara sosial, politik, ekonomi dan Budaya.

Prof. Jabarsyah, akademisi sekaligus rektor Universitas Borneo di Tarakan dapat memerankan peran strategis dalam mengangkat tingkat pendidikan tinggi penduduk Tidung. Disamping, bisa membangun pusat-pusat studi tentang Dayak Tidung.

Amir Hamzah, tokoh Tidung di Samarinda yang kaya akan khazanah akademik rumpun Tidung bisa melakukan transformasi nilai-nilai Tidung dan memperluas publikasi Tidung sebagai khazanah Islam Nusantara di utara Kalimantan di tingkat nasional dan Internasional. H. Abdul wahab di Tarakan dan Dt. H. Askandar di sesayap sebagai ketua Adat Ulun pagun bisa melakukan transformasi-

transformasi nilai-nilai Islam dalam budaya Tidung melalui pembangunan kesadaran masyarakat seperti melalui Masjid, lembaga pendidikan dan organisasi keagamaan. Demikian juga Komunitas Gerdamaruti, sebagai organisasi, LSM dikalangan muda Tidung bisa melakukan transformasi-transformasi yang lebih progresif dalam membangun kalangan muda yang menginternalisasikan nilai-nilai budaya Tidung.

Dari paparan tersebut, bisa dimengerti perlunya sebuah bentuk-bentuk solidaritas kolektif dan konsolidasi yang kuat dario berbagai kalangan elit yang bisa merepresentasikan politik kekuasaan menuju identitas 'Baru' Tidung yang lebih *civilized.* Dengan demikian, konstruksi-konstruksi Tidung khususnya, dan Dayak pada umumnya dikesankan yang termarginalkan, pedalaman, tereksploitasi terutama dalam akses hak-hak pembangunan masyarakat bisa diperbarui dalam Identitas Baru Tidung yang lebih modern, setara dan tetap menjungjung tradisi lokal.[]

BAB V
PENUTUP

BERDASARKAN studi-studi baik berupa deskripsi dan analisa pada bab-bab diatas, maka penelitian tentang *'Islam Dayak; Dialektika Identitas Dayak Tidung dalam Relasi Sosial Agama di Kalimantan"* ini menghasilkan beberapa poin kesimpulan, antara lain:

Pertama, Dayak Tidung merupakan sub Dayak dari rumpun *murut* yang banyak mendiami wilayah bagian utara Kalimantan. Saat ini konsentrasinya bukan saja di Indonesia, tetapi juga di Malaysia dan pulau-pulau terdekatnya. Di Indonesia, wilayahnya kini meliputi Kota Tarakan, Kab. Tana Tidung, Kab. Bulungan, dan Kab. Nunukan dan sebagian menyebar ke Kab. Berau Kalimantan. Tidung kini, banyak tinggal di daerah-daerah tepi sungai di wilayah bagian Utara Kalimantan.

*Kedua, d*alam aspek religiusitas, Dayak Tidung mayoritas beragama Islam dan telah menganut Islam sejak abad 13, yakni ketika kerajaan Tidung dipimpin oleh raja Ibengawan pada 1236-1280 M. Hal ini sekaligus merevisi konstruksi identitas kolonial, yang selama ini dikenal bahwa Dayak merupakan penduduk asli kalimantan non muslim dan non Melayu. Meski demikian, dalam rumpun Tidung sendiri juga diakui ada kelompok-kelompok Dayak Tidung yang tidak memeluk agama Islam.

Ketiga, Islamisasi Dayak Tidung dalam prespektif sejarah melalui Jalur kekuasaan raja-raja, baik pada kerajaan Tidung kuno (870-1557), kerajaan-kerajaan Tarakan (1557-1916) dan Kerajaan-kerajaan di

Bulungan (1731-1958). Namun tetap juga diakui peran-peran penyebar Islam *(tuan sech)* yang silih berganti datang. Diantara yang dikenal adalah tuan Sech Abdurrasyid al Magribi, Sech Kalli Abdurraman di Salimbatu, Sayid Omas Zain almarjak kramat Mandul, Aki Binai, Habib Sech Maulana Malik al Magribi, Habib Abdullah Bilfaqih dan Habib Achmad bin Ali Al Idrus.

*Keempat, s*ebagai komunitas Muslim, dalam kehidupan sosialnya Dayak Tidung banyak mengartikulasikan ajaran-ajaran Islam yang bersentuhan dengan budaya lokal Dayak, diasmping budaya-budaya lain seperti Melayu. Artikulasi ini diwujudkan dalam ritual-ritual pernikahan, kematian, dan kelahiran anak. Ajaran-ajaran Islam banyak di adopsi dalam tahapan-tahapan ritual, sementara istilah-istilah ritual masih menggunakan dialek Tidung. Budaya Dayak banyak mewarnai pada kelengkapan-kelengkapan ritual seperti makanan, peralatan, keyakinan kosmos. Sedangkan Budaya melayu banyak mempengaruhi dalam hal kesenian Tidung. Dengan demikian Tidung di konstruksi dalam budaya yang beragam: Islam-Dayak-Melayu dan lokal Tidung sendiri.

*Kelima, d*alam relasinya terhadap konstruksi identitas agama, terdapat fenomena internal Tidung untuk mengkonstruksi identitas sendiri dengan istilah *Ulun Pagun* sebagai bentuk identitas keislaman baru. Hal ini merupakan efek terhadap identifikasi kolonial yang selalu beranggapan bahwa Dayak merupakan non Muslim, atau lekat dengan citra kristen saat ini. Meski demikian, tetap ada kesadaran terutama generasi tua Tidung bahwa mereka adalah berasal usul Dayak.

Keenam, keber-Islam-an Tidung banyak bisa dibaca dari ritual-ritual adat, namun tidak bisa banyak ditemui dalam artikulasi institusi-institusi keberIslaman, seperti Masjid, madrasah, Pesantren dan organisasi keagamaan. Hal ini ditandai masih terbatasnya jumlah dan nuansa dalam institusi keagamaan Tidung diberbagai wilayah yang dihuni oleh orang-orang Tidung seperti di Tarakan, Bulungan,

Tana Tidung dan Tarakan. Kondisi ini ditengarai karena beberapa alasan seperti geografis, ketidakmerataan pembangunan, ketergantungan yang tinggi pada pemerintah dan faktor kurangnya kesadaran kolektif untuk mengartikulasikan identitas keberislamannya melalui jalur institusi keagamaan.

*Ketujuh, t*erdapat peluang-peluang politik kekuasaan dalam membangun dialektika identitas yang lebih maju melalui tokoh-tokoh kuat Tidung yang telah menyebar ke dalam berbagai profesi seperti politikus, budayawan, akademisi, dan ketua-ketua adat dan organisasi-organisasi pemuda dan Mahasiswa Tidung dengan memperkuat kerja-kerja konsolidasi dan transformasi nilai-nilai identitas Tidung yang lebih progresif.

Mempertimbangkan beberapa poin-poin simpulan di atas, maka studi tentang "Islam Dayak" ini dapat memberikan memberikan saran-saran konstruktif lebih jauh.

Perlunya penelitian lanjutan tentang Dayak Tidung dalam berbagai aspek dengan pendekatan-pendekatan baru yang lebih dialektis, sebab penelitian tentang Islam Tidung masih sangat terbatas. Melalui kerja publikasi sebagai khazanah Islam Nusantara, dapat memperkuat eksistensi identitas budaya lokal masyarakat yang lebih berpihak, sehingga komunitas-komunitas etnis tidak selalu menjadi konstruksi identitas prespektif penguasa atau kolonial sebagaimana yang telah terjadi pada konstruksi identitas Dayak yang serba dikotomis dan tidak verpijak pada dialektika identitas yang sebenarnya.

Selanjutnya, perlu penelusuran lebih jauh tentang Sejarah Tidung, Islamisasi Tidung sebab luas diyakini hampir tidak ditemukan artefak-artefak, manuskrip dan hal-hal lain yang berkaitan dengan sejarah Tidung sebagai upaya reinventarisasi Islam Nusantara.

Penulis juga merekomendasikan perlunya pelestarian, penguatan dan transformasi-transformasi nilai identitas Tidung dalam kehidupan

internal Tidung, sehingga tidak tergerus oleh alur modernitas . Hal ini bisa dilakukan melalui berbagai cara: sosialisasi, seminar, dan sebagainya.

Dan, pentingnya memperkuat konsolidasi dan solidaritas yang lebih luas, untuk memperjuangkan hak-hak Dayak Tidung dalam kehidupan bernegara dan pengembangan multikulturalisme, sebab di wilayah ini sekarang relatif heterogen dengan datangnya penduduk dari suku-suku lain.

Melalui selesainya tulisan ini, curahan syukur *Alhamdulillah* ke hadirat Allah SWT, Tuhan Yang Maha Esa senantiasa. Demikian pula, berbekal refleksi dan kesadaran mendalam atas kekurangan banyak hal dalam penelitian ini kami sangat mengharapkan saran dan kritik konstruktif berbagai pihak demi kesempurnaan dan kelengkapan penelitian selanjutnya.

Semoga Kajian ini bisa bermanfaat bagi usaha reinventasisasi Islam Nusantara dan usaha merevisi konstruksi identitas Dayak di Kalimantan yang lebih dialektis dan pro komunitas lokal. Akhirnya, kepada Tuhan YME lah, kami memohon ampunan dan bimbingan dari segala kekhilafan selama menyelesaikan penelitian ini. *Amin.*[]

DAFTAR PUSTAKA

Ahidul Asror, "Ritual Islam Tradisional" dalam *Jurnal Istiqro'*, Vol. 06 Nomor 01 Tahun 2007

Ahmad Baso, *Islam Pasca-Kolonial; Perselingkuhan Agama, Kolonialisme dan Liberalisme,* (Bandung: Mizan, 2005), Cet.ke-1

Alan Bullock and Stephen Trombley, eds. *The New Fontana Dictionary of Modern Thought*, Third Edition. (1999)

Allan A. Samson, "Army and Islam in Indonesia," *Pacific Affairs 4, No. 4*

Amir Hamzah, Sekilas Mengenal Suku-Bangsa Tidung, (Samarinda, tt, 2005)

Angguk Lamis, *Pola Pengasuhan Hak atas Tanah Pada Kenyah Leppo' Maut,* (Kalimantan, WWF-IP, 1992)

Anis Masykhur, "Resistensi atas Islamisasi di Kerajaan Kutai Kartanegara" dalam *Jurnal ISTIQRO',* Vol. I Tahun 2007 (Jakarta: Depag RI, 2007)

Anis Masykhur, dkk (Tim Peneliti Balitbang HAM Depkum-HAM), *Pengaruh Kondisi Politik, Sosial Ekonomi terhadap Toleransi Kehidupan Umat Beragama,* (Jakarta: Balitbang-HAM, 2009).

Anthony Reid, *Charting the shape of early modern south east Asia*, terj. Sori Siregar (et al.) (Sejarah Modern Awal di Asia Tenggara), LP3ES, Jakarta, 2004.

Asnan Sofyan, *Asal Usul Suku Tidoeng dan Penguasa yang Hilang di Pantai Borneo Timur Laut*, (Tarakan, LKTT, 2099)

Bambang Pranowo, *Runtuhnya Dikotomi Santri-Abangan; Refleksi Sosiologis atas Perkembangan Islam di Jawa Pasca 1965*, Naskah pidato Pengukuhan Gru Besat dalam Ilmu Sosiologi Agama pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2001.

Berger dan Luckmann. *Tafsir Sosial atas Kenyataan*. (Jakarta: LP3ES, 1990)

Berger, Peter L. & Thomas Luckmann, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial* (diterajemahkan dari buku asli *Sacred Canopy* oleh Hartono). (Jakarta: Pustaka LP3ES, 1994).

Berger, Peter L. & Thomas Luckmann, *Pikiran Kembara: Modernisasi dan Kesadaran Manusia* (diterjemahkan dari buku asli *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*). (Yogyakarta: Kanisius. 1992)

Berhard, Alan dan Jonathan Spencer, *Encylopedia of Social and Cultural Anthoropology*, (London: Routledge)

C.Y Glock, R. Stark, *Religion and Society Intension,* (Chicago, Rand McNally, 1965),

Cai, Yongshun, "China's Moderate Middle Class: The Case of Homeowers Resistance" dalam Jurnal *Asian Survey*. Vol 45. 2005. The Regent of The University of California. Diakses dari littp://www. Upress.edu.journals/right.htm.;

Carl L. Hoffman dengan *the Punan: Hunters and Gatherers of Borneo* (Ann Arbor, Michigan: Umi Research Press, 1986)

Cliford Geertz, *Abangan, Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa,* terj. Aswab Mahasin, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989)

Djumrie Obeng, *Ensiklopedi Kaltim* (Samarinda, Biro Humas Prop Kaltim, 2004), hal. 53-54

Doyle Paul Johnson dalam Robert M.Z. Lawang (terj.), *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jakarta, Gramedia, 1990

Edi Patebang dengan *Dayak Sakti: Ngayau, Tariu, Mangkok Merah, Konflik Etnis di Kalbar 1996/1997,* (Pontianak: Institut Dayakologi, 1998).

Emile Durkheim, *The Elementary Form of the Religious Life,* (A Free Press Paperback, Macmillan Publishing Cop.Inc, 1950), h. 315

Erik H. Erikson, Identitas Dan Siklus Hidup manusia, terj. Agus Cremers, Jakarta: Gramedia, 1989

Eriksen, Thomas Hylland, *Etnicity and Nationalisme: Antropological Perspective,* (London and Boulders, Colorado, Pluto Press, 1993)

Erni Budiwanti, *Islam Sasak; Wetu Telu versus Wetu Lima,* (Yogyakarta: LKiS, 2000), Cet. Ke-1.

Erni Budiwanti, *Islam Sasak; Wetu Telu versus Wetu Lima,* (Yogyakarta: LKiS, 2000), Cet. Ke-1;

Frank M. Lebar, *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia, Volume I Indonesia, Andaman Island and Mandagascar,* (New Haven, Human Relations Area Files Press, 1972)

Franz Magnis Suseno, *Karl Marx:dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme,* (Jakarta, Gramedia, 2005).

Fridolin Ukur, *Kebudayaan Dayak: Tinjauan Umum tentang ciri-ciri Kebudayaan suku-suku Asli di Kalimantan,* (Yogyakarta: Aditya Media, 1992)

George Boeree, *Personality Theories*, terj. Inyiak Ridwan Muzir, Yogya: Primasophie, 2004

George Ritzer,. *Sociological Theory.* (Mc-Graw, Hill Publication International, 1996)., Edisi keempat.

Gramsci, Antonio Joseph A. Buttigieg. ed. *Prison notebooks*, (New York City: Columbia University Press, 1992).

H. Feith, *The Indonesian Election of 1955,* (Ithaca: Modern Indonesia Project Souteast Asia Program, Cornell University, 1957)

H.J.. Benda, *the Crescent and The Rising Sun,* (W. van Hooeve Ltd, The Hague and Bandung, 1958)

Henri L. Tischler dalam *Intoduction to Sociologi,* (Chicago: Holt, Rinehart and Winston, 1990)

Herper, Charles L, *Exploring Social Change,* (New Jersey: Prentice-Hall Inc, 1989)

HM. Idris, SH, *Asal Usul Ethnis Tidoeng dan Penguasa Yang Musnah di Pantai Borneo Timur Laut,* (Tarakan, Yayasan Pangiran Machkota Adji Radin Alam, 2009), hal. 11

Hodgson, The Venture of Islam; Conscience and History in a World Civilization, (Chicago: University of Chicago Press, 1974)

Hogg, M.A. & Abram, D.(1988). *Social Identification: A Social Psychology of Intergroup Relation and Group Processes*. London: Routledge.

http://en.wikipedia.org/wiki/Cultural_hegemony

http://id.wikipedia.org/wiki/Suku_Tidung

Http://Joshuaproject.com

http://kadri-blog.blogspot.com/2011/03/proses-kedatangan-nenek-moyang-bangsa.html

http://kritisfrombali.blogspot.com/2011/03/istilah-istilah-dalam-teori-kritis.html

Joachim Wach, *Sociology of Religion,* (Chicago, 1943)

Jujun S. Suriasumantri, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam,* (Tt, Pusjarlit dengan penerbit Nuansa)

Kahn, Joel S., *Culture, Multiculture, Posculture,* (London, Tausand Oaks, an New Delhi, SAGE Publications, 1995)

Kamus Besar Bahasa Indonesia, Kemdiknas RI

M.C. Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java," in Nehemia Levtzion (ed.), *Conversion to Islam,* (New York: Holmes & Meier Publisher Inc, 1979)

Manan, Munafrizal, *Gerakan Rakyat Melawan Elite,* (Yogyakarta: Resist Book, 2005), hal. 3.

Mark R. Woodward, *Islam ini Java; Normative Piety and Misticism.* Hasil penelitian ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia menjadi *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan,* (Yogyakarta: LKiS, 2008), Cet. Ke-4.

Masnun Tahir, "Pergumulan Hukum Islam dan Budaya Sasak; Mengarifi Fiqh Islam Wetu Telu," dalam *Jurnal* ISTIQRO' Volume 06, Bomor 01, 2007

Michael Hitchcock, Victor T. King, *Tourism in South East Asia,* (New York, Routledge, 1993)

Michael Hitchcock dan Victor T. King dalam *Image Malay-Indonesian Identities* (New York, Oxford University Press, 1997)

Mikhail Coomans, *Manusia Dayak:Dahulu, Sekarang, Masa Depan,* (Jakarta, Gramedia, 1987)

Muhaimin AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal; Potret Dari Cirebon,* (Jakarta: Logos, 2002), Cet. Ke-2

Muhammad Afifuddin dkk, "Islam Buton: Dialektika Tradisi Buton dan Islam di Buton," dalam *Jurnal* ISTIQRO' Volume 03 No. 01 Tahun 2004.

Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi IV, Rake Sarasin, Yogyakarta, 2000

Nur Yasin dkk, "Model Poligami Islam Sasak; Mendiaogkan Tradisi Sasak dan Kompilasi Hukum Islam di Lombok" dalam *Jurnal* ISTIQRO', Volume 03 Nomor 01 Tahun 2004;

Oore-Gilbert, Bart. *Postcolonial Theory: Contexs, Practices, Politics.* London: Verso, 2000.

Peter L. Berger, *Langit Suci; Agama sebagai Realitas Sosial,* Jakarta, LP3ES, 1991,

Picard, Michael, *Cultural Toursm, Nation-Building, and Regional Culture: The Making of a Balinese Identity, dalam Michael Phicard & Robert E. Wood (eds.), Tourism, Etnicity, and the State in Asia and Pacific Societes,* (Honohulu: University of hawai Press, 1997).

Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial,* (Jakarta, Prenada, cet. 5, 2010), hal. 5

Pitrim A. Sarokin, *Social and Cultural Dynamies,* (Boston: Sargent, 1957)

Ricklefs, *A History of Modern Indonesia,* Houndmills: Macmillan Education Ltd, 1987)

Robert Effendi, *Ilik; Lebih Dekat dengan Dayak Tidung* (Tanjung Selor, Yayasan Bulungan Raya, 2008)

Robert McKinley dengan *Studies in Borneo Societies: Social Process and Anthropological Explanation* (Centre for Southeast Asian studies: Northern Illionis University, 1976)

Sarwono, S.W.(1999). Psikologi Sosial: Individu dan Teori-Teori Psikologi Sosial. Jakarta: Balai Pustaka.

Sayuti Thalib, *Receptie A Contrario.*

Scoot, James C, *Perlawanan Kaum Tani,* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993), hal. 303

Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Penantar,* (Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1974)

Soerjono Soekanto, *Teori Sosiologi tentang Perubahan sosial.*(Surabaya, Ghalia Indonesia. 1983).

Taylor, D.M. & Moghaddam, F.M.(1994). *Theories of Intergroup Relations.* London: Praeger.

Ted Honderic (ed.), *The Oxford Companion Philosophy,* (New York, Oxford University Press, 1995)

Turner, Jonathan H. *The Structure of Sociological Theory. Sixth edition.* Wardsworth Publishing Company, USA. 1998.

Victor T. King, *The People of Borneo,* (Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell, 1993), hal. 30

W. Bachtiar, "The Religion of Java: Sebuah Komentar," dalam Clifford Geertz, *Abangan, Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa,* terj. Aswab Mahasin, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989).

Wilbert E. Maore, *Order and Change, Essay in Comparative Sosiology,* New York, John Wiley & Sons, 1967

William Conley dalam *The Kalimantan Kenyah: A Study Tribal Conversion in Terms of Dinamic Cultural Themes,* (Ann Arbor Michigan, School of World Mission, 1973)

www. wikipedia.com

Yekti Maunati, *Identitas Dayak: Komodifikasi Politik Kebudayaan,* (Yogyakarta; LKiS, 2004)

Zaini Muchtarom, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan,* (Jakarta: Salemba Diniyah, 2002)

Zrobek, Sabina dan Magdalena Zachas. "The Analysis of Conflict Concerning Urban Area Use: A Case of Olsztyn Poland" dalam Jurnal *International Journal of Strategic Property Matzgement.* Diakses dari http:/www.ijspm.vgtu.lt

TENTANG PENULIS



Ahmad Muthohar, AR, lahir di Demak, 20 Januari 1979. Riwayat pendidikan, dimulai dari SD Negeri Wonoagung II (1991), Madrasah Tsanawiyah (MTs) Fathul Huda Sidorejo Sayung Demak (1994), dan Madrasah Aliyah (MA), penulis melanjutkan kuliah di Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo Semarang (1997-2002) dan telah lulus pada Program Pascasarjana di almamater yang sama.

Semasa mahasiswa, penulis aktif di beberapa organisasi intra maupun ekstra kampus: mulai dari UKM-UKM Fakultas, Presidium Mahasiswa (Presma) Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo (tahun 2000), UKM Mu'awanah (1999), Menteri Sosial Politik BEM IAIN (2001), hingga Koperasi Mahasiswa (2001), Penulis juga pernah menjadi Ketua Umum Ikatan Mahasiswa Demak (IMADE). Dalam mengaktualisasikan gagasan politiknya di kampus, penulis mendirikan Partai Mahasiswa Demokrat (PMD) IAIN Semarang yang tetap eksis hingga sekarang. Di organisasi ekstra kampus, penulis besar dan dibesarkan dalam lingkungan Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII).

Sejak lulus dari S1, suami dari Anni Rosydah ini, berkiprah sebagai pengajar di Universitas Wahid Hasyim (UNWAHAS) Semarang dan sejak tahun 2003 sampai sekarang menjadi dosen pada Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan (FTIK) IAIN Samarinda Kalimantan Timur. Selain menjadi dosen Pemikiran Pendidikan Islam, saat ini aktif di Lembaga Penjaminan Mutu (LPM) IAIN Samarinda sebagai Kepala Pusat Pengembangan Standar Mutu. Saat ini, penulis juga

terlibat dalam inisiasi persiapan pendirian IAIN Kalimantan Utara di Tarakan.

Penulis telah menghasilkan beberapa karya buku antara lain: *Pesantren di Tengah Arus Ideologi Pendidikan* (2007); Konstruksi Paradigma Pendidikan Islam Emansipatoris (2010) dan mengeditori buku *Belajar dari oleh dan Untuk Madrasah (2012).* Selain buku, terdapat beberapa karya ilmiah lainnya antara lain *Liberalisme Sistem Pendidikan Pesantren* (Jurnal Edukasi; 2002), *Modernisasi Sistem Pendidikan Pesantren* (Dinamika Ilmu: 2004), *Islam & Pendidikan Global* (Studi Islam; 2005), *Karakteristik Pesantren Kalimantan Timur* (Penelitian; 2005), *Relasi Media Massa & Politik; Studi Televisi di Indonesia* (Lentera; 2006), *Pemikiran Pendidikan Islam SM. Naquib al Attas dalam Trend Pemikiran Islam Kontemporer* (penelitian; 2006); menjadi anggota Tim Peneliti *Integrasi Sosial Masyarakat Kalimantan Timur* (Balitbangda, 2007), *Model Kontektualisasi Pembelajaran PAI pada SDIT di Samarinda* (penelitian 2010), *Model Pengembangan Pendidikan Karakter* (2015) dan *Sekolah Berbasis Multikulturalisme* (2015) dan beberapa karya lainnya.

Di luar kampus, penulis pernah menjadi Konsultan Program Bantuan Operasional Sekolah (BOS) dibawah naungan Kanwil Kemenag Kalimantan Timur, dan sering menjadi Instruktur program Peningkatan Mutu Madrasah di Kalimantan Timur. Penulis juga aktif sebagai Direktur SDM Pusat pengembangan Masyarakat (PPMI) BARNEA Center; pengurus Yayasan Mujahidin Kalimantan Timur dan PCNU Kota Samarinda dan pernah menjadi Leader Program Schools System and Quality (SSQ). Component 3 AusAID, sebuah program pendampingan madrasah dalam meningkatkan mutu dan Akreditasi di Kalimantan Timur.


الادارة العالية لجمعية
N
U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926

ISLAM DAYAK

Dialektika Identitas Dayak Tidung di Kalimantan

Sebagai Walikota Tarakan, saya memberikan apresiasi terbitnya buku ini. Karya ini dapat menjadi khazanah sekaligus dokumen bagi eksistensi Masyarakat Dayak Tidung sebagai komunitas muslim terbesar dan *civilized* di Tarakan Kalimantan Utara.

Ir. Sofian Raga, M.Si.
(Walikota Tarakan, Kalimantan Utara)

Kalimantan sejatinya menyimpan banyak ruang studi dan khazanah kajian Islam Nusantara. ada Islam Kutai, Islam Banjar, Islam Paser, Islam Dayak dan lainnya. Meski begitu, khalayak lebih banyak mengenal kajian Islam Jawa dibanding kajian Islam di luar Jawa. Buku **ISLAM DAYAK** ini merupakan karya menarik dalam kajian Islam Nusantara di Kalimantan. Selain menghadirkan prespektif dalam menginventarisir Islam di kalimantan, buku ini juga mampu memberikan prespektif baru, betapa selama ini telah terjadi sebuah konstruksi Identitas etnis dalam relasinya secara sosial-agama.

Dr. H. Mukhamad Ilyasin, M.Pd.
(Rektor IAIN Samarinda, Kalimantan Timur)

Sebagai kepala Adat Tidung, saya memberikan apresiasi dan berterima kasih atas terbitnya buku ini. Buku yang mengupas tentang Islam Tidung ini bermanfaat sebagai salah satu dokumen tentang siapa Tidung, Islamisasi Tidung dan dialektika sosial Agama Tidung di Kalimantan Utara. Buku ini berkontribusi semakin meneguhkan eksistensi masyarakat Tidung di Kalimantan Utara" , Terima kasih.

AP. H. Mochtar Basry Idris
(Kepala Adat Besar Tidoeng Kalimantan, Tarakan)

Buku **ISLAM DAYAK** ini menarik sebagai salah satu literatur yang menggambarkan khazanah kebudayaan dan KeIslaman di Kalimantan. Saya memberikan apresiasi yang tinggi atas terbitnya buku ini. Buku ini mampu mengetengahkan khazanah-khazanah kebudayaan etnis Tidung dan dialektika kebudayaannya . Buku ini bermanfaat bagi inventarisasi budaya dan bisa menjadi literatur studi di Kalimantan secara umum.

Dr. Sigit Muryono, M.Pd.
(Staf Ahli Gubernur Kaltim, Bidang Pendidikan dan Kebudayaan)

Fatawa Publishing
Jl. Beringin Raya KM. 02, Ngaliyan, Semarang
Telp. 024-74019660, 024-7600432
Website: www.fatawa-publishing.com
Email: fatawapublishing@gmail.com

ISBN 978-602-0887-13-5

